

للدراسات التاريخية

علمية محكمة يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

العدد 3 - كانون الثاني / يناير 2016

ISSN 2410-0870

"أسطور" اسمًا

يستوحي اسم المجلة المشتقّ من لغة العرب ومصطلحاتهم إيحاءات العلاقة بين الدلالة اللغوية العربية والقرآنية للجذر "س ط ر" وكلمات Istoria و Istor و Istorein ذات أصول يونانية منها انبثق مصطلح علم التاريخ في الغرب بصيغة History و Histoire. ولئن أثارت هذه الاستيحاءات عديد الأسئلة، فإنّ دلالة هذا الاسم تبقى قائمةً على أساس لغوي ودلالي وتأصيلي، و على أساس التمييز المفهومي - المصطلحي بين "أسطور" و"الأسطورة" و"الأسطرة" في الحقل التداولي العربي، أو دراسات النقد الثقافي والعلوم الاجتماعية.

ومن المثير أنّ مفردة "أسطورة" عمّرت في لغتنا العربية العاقّة، وفي الحقل الدلالي السردي بالمعنى المناقض للكتابة التاريخية العلمية التي أصبح هدفها تفكيك الأساطير، في حين أنّها حافظت على معنى كتابة التاريخ في اللغات الأجنبية.

لا يحلّ الاسم - أو العنوان الرمزي - المختار للمجلة الإشكال المعرفيّ الذي ظل يعانيه علم التاريخ عند العرب؛ فمسيرة التصحيح بدأت في عصر النهضة بشقّ طريق جديدة في التأليف التاريخي. ومنذ ذلك الحين، يكبر الإنتاج التاريخي العربي الحديث والمعاصر وينهض وينمو، فيضاهي بعضه الإنتاج الغربي المتميز. والعودة إلى الأصل العربي القديم للكلمات "سطر" و"الأسطرة" و"الأسطور"، إنّما هي لتأصيل فكرة الكتابة في الزمن التاريخي، ومنه الكتابة في الزمن التاريخي لدى العرب والمسلمين، لذا نعتمد اسم "أسطور" للمجلة بالمعنى اللغوي الذي يطلقه القرآن الكريم "والقلم وما يسطُرون"، وبالمعنى الاصطلاحي الحديث لتأسيس "تاريخ جديد عربي" يتواصل مع الإنجازات العربية الأولى فلا يقطع معها، بل يجدّدها ويطوّرها ويؤسّس إبداعات جديدةً.ونستنتج من خلال معاجم اللغة العربية وكتب التراث العربي أنّ المفردة واشتقاقاتها المختلفة تدور جميعها حول الكتابة والتأليف، وأنّ الأسطور هو الكتاب. بل إنّ ابن منظور يربط ما بين سطّر وسيطر بسبب ما تفعله الكتابة من فعل السيطرة، "والمُسَيْطِرُ والمُصَيْطِرُ: المُسَلَّطُ على الشيء لِيُشْرِف عليه ويَتَعَهَّدَ أَحوالَه ويكتبَ عَمَلَه، وأَصله من السَّطْر لأَنّ الكتاب مُسَطَّرٌ، والذي يفعله مُسَطِّرٌ ومُسَيْطِرٌ." (لسان العرب، مادة سطر).

ولكن، هل من علاقة بين الأسطورة والأسطور؟ وهل من علاقة بين أسطور، كما وردت في لغة العرب القديمة، ومفردات Istoria و Istor و Istorein ذات الأصول اليونانية التي منها انبثق مصطلح علم التاريخ في الغرب بصيغة History و Histoire؟

يُجمع المؤرّخون الغربيون على أنّ مفردة Istor هي الجذر الإغريقي لكلمة histoire و History، وتعني "الشاهد" أو البصير والمبصر. وهذا المفهوم للبصر مصدرًا أساسيًّا للمشاهدة أي للمعرفة، يقود بدوره إلى التعبير عنها بتحقيقات ومباحث، أي بكتابات على طريقة ما فعله هيرودوت في تاريخه Istories، أي تحقيقاته. فهل اقتبس الإغريق المفردة من إحدى قنوات التفاعل الثقافي واللغوي في دائرة العلاقات الحضارية المتوسطية الجامعة بين اليونان والشعوب السامية المشرقية؟

مهما كان الجواب أو يكون، فإنّ العودة إلى الأصل العربي القديم لجذر السطر والأسطرة والأسطور، إنّما هي لتأصيل فكرة الكتابة في الزمن التاريخي بوجه عامّ، والزمن التاريخي لدى العرب والمسلمين، بعد أن التبس معنى علم التاريخ واستشكل عند العرب زمنًا طويلًا، فعدّ علمًا "للخبر" المقطوع عن مسار التحوّلات، أو علمًا "للتوقيت" فحسب، أو علمًا مساعدًا لعلوم الشريعة، أو ديوان عبرٍ وخطابة وسياسة. ولعلّ ذلك سببه اعتماد كلمة التاريخ "علمًا" لأخبار الماضي واستذكارها وتوقيتها في سنوات. وهي كلمة دخلت في عهد الخليفة عمر للإشارة إلى التوقيت (أرخ)، ولم تلبث أن استخدمت بدءًا من القرن الثاني للهجرة للإشارة إلى "كتب الأخبار" بوصفها "كتب تاريخ".



Contents المحتويات







دراسات





ديبيش شاكرابارتي | Dipesh Chakrabarty
ترجمة: ثائر ديب | Thaer Deeb*

دراسات التابع والتأريخ ما بعد الكولونيالي

Subaltern Studies and Postcolonial Historiography

يتقصى البحث الأجندة التأريخية الأصلية لـ دراسات التابع، عند ملهمها راناجيت جحا خصوصًا، ويرى أنّها لم تكن مجرد نسخة أخـرى من التاريخ الماركـسي الراديكالي، على النحو الـذي كان عليه التقليد الإنكليزي الماركـسي في كتابة "التاريخ من أسـفل"، بل كانت تتّسـم أصلًا، وبالضرورة، بنظـرةٍ ما بعد كولونيالية، وزادهـا تعمقًا اتصالها بنقد الاسـتشراق لدى إدوارد سعيد، وبتفكيكية غاياتري سبيفاك، وتحليل هومي بابا للخطاب.

طرحت دراسـات التابع، منذ انطلاقتها، أسـئلة حول كتابة التاريخ، وجعلت الافتراق الجذري عن التقاليد التأريخية الماركسية الإنكليزية أمرًا لا مفرّ منه. وتتركّز المناقشة في هذا البحث على كتابات يمكن عدّها النصوص المؤسِّسة للمشروع، لتبيان أنَّ دراسات التابع لم تكن مجرد أخذٍ لطرائق البحث التاريخي التي سبق أن صاغتها تقاليد "التاريخ من أسفل" الماركسية. صحيح أنَّ دراسات التابع كانت في جانب منها سليلة هذا النَّسَب، لكن طبيعة الحداثة السياسية في الهند الكولونيالية جعلت من هذا المشروع في كتابة التاريخ شيئًا لا يقلّ عن نقد فرع التاريخ الأكاديمي، ذلك النقد المُلْزِم الذي لا مناص منه.

كلمات مفتاحية: الرأسـمالية، ثورة الفلاحين، الجماعات المسـيطرة، التاريخ من أسـفل، مدرسـة كامبردج، الماركسية، تاريخ الهند.

The author focuses on Subaltern Studies, and pays particular attention to Neo-Marxist Ranajit Guha, widely credited wish establishing this field.. The author further argues that subaltern studies would escape the confines of Marxism and would found itself inescapably linked with post-colonial studies. This, suggests the paper, means that subaltern studies in fact surpassed a tradition of writing "history from below", which had been pioneered by British Marxist writers. It instead had a post-colonial view, linked to Edward Said's critique of orientalism, as well as to Homi Bhabha's discourse analysis and Gayatri Spivak's ideas. From its onset, Subaltern Studies has asked questions about the methods of writing history, and separated inevitably from the traditional English Marxist method of chronicling working-class history. While Subaltern Studies indeed descended from this tradition, it quickly became a critique of the academic field of history.

Keywords: capitalism, peasant rebellions, ruling classes, history from below, Cambridge School, Marxism, History of India

* باحث ونائب مدير وحدة ترجمة الكتب في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات - لبنان.
Researcher and deputy director of the book translation unit, Arab Center for Research and Policy Studies, Lebanon.

مقدمة[1]

بدأتْ **دراسات التابع: كتابات في التاريخ والمجتمع الهنديين** (*Subaltern Studies: Writings on Indian History and Society*) في عام 1982 على هيئة سلسلة من التدخّلات في بعض النقاشات المتعلقة بكتابة التاريخ الهندي الحديث[2]. وكان ملهمها هو راناجيت جحا Ranajit Guha (1923 -)، المتخصّص بتاريخ الهند الذي كان يدرّس حينئذ في جامعة سَسِكْس. وتألّفت هيئة تحرير **دراسات التابع**، حتى عام 1988 الذي تقاعد فيه جحا من الفريق، من جحا وثمانية من الباحثين الشباب المقيمين في الهند والمملكة المتحدة وأستراليا[3]. وبات للسلسلة الآن حضور عالميّ يتخطّى الهند أو جنوب آسيا كنطاقٍ للتخصص الأكاديمي. وتجاوز مداها الفكري ذلك المدى الذي يبلغه فرع التاريخ؛ إذ أبدى منظّرون ما بعد كولونياليين من خلفيات تخصصية مختلفة اهتمامًا بهذه السلسلة. وكثيرًا ما نوقشت، مثلًا، تلك الطرائق التي ساهم بها كتّاب **دراسات التابع** في الانتقادات المعاصرة للتاريخ والقومية والاستشراق والمركزية الأوروبية وما أدّوه من دورٍ في بناء المعرفة العلمية الاجتماعية. وبالمقابل، كانت هنالك أيضًا مناقشات لـ **دراسات التابع** في كثيرٍ من الدوريات المعنية بالتاريخ وعلم الاجتماع[4]. ونُشِرَت مختارات من السلسلة باللغات الإنكليزية والإسبانية والبنغالية والهندية وهي قيد الصدور بالتاميلية واليابانية[5]. وتأسست جمعية أميركية لاتينية لدراسات التابع في أميركا الشمالية في عام 1992[6]. ولا نجافي الصواب لو قلنا إنّ تعبير "دراسات التابع" الذي سبق أن كان اسم سلسلة من المنشورات تتناول التاريخ الهندي، بات الآن تسمية عامة لحقل من الدراسات غالبًا ما يُنظر إليه على أنه وثيق الصلة بما بعد الكولونيالية.

كيف أمكن لمشروعٍ بدأ كتدخّلٍ محدَّدٍ ومركَّزٍ في الفرع الأكاديمي المعنيّ بالتاريخ (الهندي) أن يقترن بما بعد الكولونيالية؛ ذلك الميدان من الدراسات الذي موطنه الأصلي أقسام الأدب؟ أحاول الإجابة عن هذا السؤال من خلال مناقشة الكيفية والمعنى اللذين يمكن بهما أن يُنْظَر إلى **دراسات التابع** كمشروع ما بعد كولونيالي في كتابة التاريخ. وعليَّ أن أوضح هنا أنّ تركيزي على العلاقة بين ما بعد الكولونيالية والتأريخ يغفل المساهمات التي قدّمتها فروعٌ أخرى إلى حقل دراسات التابع؛ مثل العلوم السياسية والدراسات القانونية والأنثروبولوجيا والأدب والدراسات الثقافية والاقتصاد. وما يحفز هذا المقال هو سؤال يتركّز على فرع التاريخ: ما الطرائق التي يمكن بها قراءة الأجندة التأريخية الأصلية لـ **دراسات التابع** بوصفها ليست مجرد نسخة أخرى من التاريخ الماركسي/ الراديكالي بل على أنّها تتّسم بنظرةٍ ما بعد كولونيالية **بالضرورة**؟ وأنا أركّز على فرع التاريخ لسببين: أولهما، أنَّ العلاقة بين حقل الكتابة ما بعد الكولونيالية الجديد والتأريخ لم تحظ إلى الآن بالاهتمام الذي تستحقه، وثانيهما، هو الردّ على المنتقدين الذين يرون أنَّ **دراسات التابع** كانت ذات يوم

1 شكري العميق لكلّ من راناجيت جحا وآن هاردغروف وسانجاي سيث والزملاء في **دراسات التابع** على النقاشات التي أعانتني في كتابة هذه المقالة التي ستظهر نسخة باكرة منها في مختارات حول الدراسات ما بعد الكولونيالية تنشرها "بلاكويل" Blackwell، في المملكة المتحدة. (هذا النص ترجمة للنص الأصلي المنشور عام 2000، في: Dipesh Chakrabarty, "Subaltern Studies and Postcolonial Historiography," *Nepantla: Views from South*, Volume 1, Issue 1 (2000), pp. 9 - 32 - المترجم).

2 أكتب **دراسات التابع** على هذا النحو، بخطّ ثخين، حين تشير إلى مجلدات السلسلة التي تحمل هذا الاسم أو إلى السلسلة ذاتها. أمّا حين تَرِد بخطّ عادي، دراسات التابع، فهي تشير إلى المشروع الفكري الذي انطوت عليه أو إلى حقل الدراسات الذي عُنيَت به أو إلى هيئة تحريرها.

3 تتألّف هيئة التحرير الآن من الأعضاء التالية أسماؤهم: شهيد أمين Shahid Amin، ديفيد أرنولد DavidArnold، غوتام بادرا Gautam Bhadra، ديبيش شاكرابارتي Dipesh Chakrabarty، بارتا شاترجي Partha Chatterjee، ديفيد هارديمان David Hardiman، سوديبتا كافيراج Sudipta Kaviraj، شايل مايارام Shail Mayaram، جيان باندي Gyan Pandey، م. س. س. بانديان M. S. S. Pandian، جيان براكاش Gyan Prakash، سوزي ثارو Susie Tharu، غاياتري شاكرافورتي سبيفاك Gayatri Chakravorty Spivak، أجاي سكاريا Ajay Skaria. وكان سُميت سركار Sumit Sarkar عضو الهيئة لفترة محددة في ثمانينيات القرن العشرين.

4 انظر، مثلًا، الندوة التي عُقِدت حول **دراسات التابع** في عدد كانون الأول/ ديسمبر 1994 من مجلة *American Historical Review* وساهم فيها ثلاثة مؤرّخين من جنوب آسيا (جيان براكاش) وأفريقيا (فريدريك كوبر Frederick Cooper) وأميركا اللاتينية (فلورنسيا مالون Florencia Mallon).

5 Guha and Spivak 1988; Cusicanqui and Barragán 1998; Chatterjee and Bhadra 1997; Amin and Pandey 1996.

6 انظر بيانها التأسيسي في بيفرلي وأوفيدو وأرونا 1993.



ذلك التاريخ الماركسي "الجيد" على النحو الذي كان عليه التقليد الإنكليزي في كتابة "التاريخ من أسفل"، لكنها ضلّت طريقها حين اتصلت باستشراق إدوارد سعيد Edward Said، وتفكيكية غاياتري سبيفاك، وتحليل هومي بابا Homi Bhabha للخطاب[7]. وكان عارف ديرليك Arif Dirlik (Dirlik 1996, 302) قد رأى، في نقد واسع المدى للمفكّرين ما بعد الكولونياليين، أنَّ ضروب التجديد التي أدخلتها **دراسات التابع** إلى كتابة التاريخ، ليست، على الرغم من الترحيب بها، سوى تطبيقات لطرائق كان المؤرّخون الماركسيون البريطانيون روّادها، وإن تكن "الحساسيات العالمثالثية" قد عدّلتها. يقول ديرليك:

> معظم التعميمات التي تظهر في خطاب المفكرين ما بعد الكولونياليين في الهند قد تبدو جديدة في التأريخ الهندي لكنها ليست بالاكتشافات إذا ما نُظِرَ إليها من منظورات أوسع ... الكتابة [الكتابات] التاريخية التي يقدّمها مؤرّخو **دراسات التابع** ... تمثل تطبيقًا على التأريخ الهندي لاتجاهاتٍ في كتابة التاريخ كانت واسعة الانتشار في سبعينيات القرن العشرين بفضل مؤرّخين اجتماعيين مثل إ. ب. طومسن E. P. Thompson وإريك هوبسباوم Eric Hobsbawm وغيرهما كثير.

لا رغبة لديّ في أن أبالغ بمزاعم باحثي **دراسات التابع** أو أن أنكر ما يمكن أن يكونوا قد تعلّموه بالفعل من المؤرّخين الماركسيين البريطانيين. ما أسعى إليه هو تبيان أنَّ هذه القراءة لـ **دراسات التابع** - باعتبارها مثالًا على مؤرّخين هنود أو عالمثالثين يكتفون بالتقاط التبصّرات المنهجية التي سبقهم إليها التاريخ الاجتماعي الإنكليزي وتطبيقها - هي قراءة تسيء الحكم بشدّة على ما كانت السلسلة تدور حوله. وما أراه هو أنَّ **دراسات التابع** طرحت، منذ انطلاقتها، أسئلة حول كتابة التاريخ جعلت الافتراق الجذري عن التقاليد التأريخية الماركسية الإنكليزية أمرًا لا مفرّ منه. وسوف أدفع مناقشتي قُدُمًا بالتركيز بصورة أساسية على أعمال المؤرّخ راناجيت جحا في الفترة التي شغل فيها منصب رئيس التحرير المؤسِّس لـ **دراسات التابع**. وسوف أناقش من كتابات جحا تلك التي يمكن عدّها النصوص المؤسِّسة للمشروع.

دراسات التابع والجدال حول التاريخ الهندي الحديث

أبدأ برسم الخطوط العامة لبعض الجدالات الرئيسة حول التاريخ الهندي الحديث التي كانت **دراسات التابع** في أيامها الأولى قد تدخّلت فيها. والموضوع الأكاديمي الموسوم بـ "التاريخ الهندي الحديث" هو تطور حديث نسبيًا، وثمرة بحث ونقاش في جامعات شتّى في الهند والمملكة المتحدة والولايات المتحدة وأستراليا وسواها بعد انتهاء الحكم الإمبراطوري البريطاني في آب/ أغسطس 1947. وحمل هذا الميدان البحثي في طوره الأول هذا كلَّ علائم صراع جارٍ بين نزعات مرتبطة بالتحيزات الإمبريالية في التاريخ الهندي ورغبة قومية في تصفية استعمار الماضي عبّر عنها مؤرّخون في الهند. وكان منطقيًا بالطبع أن تُعَبَّأ الماركسية إلى جانب المشروع القومي الرامي إلى تصفية الاستعمار الفكرية[8]. وكانت أعمال مثل عمل بيبان شاندرا Bipan Chandra **نشوء القومية الاقتصادية في الهند وتطورها** (1969)، وعمل أنيل سيل Anil Seal **نشأة القومية الهندية** (1968)، وعمل أ. ر. ديساي A. R. Desai **الخلفية الاجتماعية للقومية الهندية** (1966)، والكتاب الذي حرره د. أ. لو D. A. Low **مناقشات في تاريخ جنوب آسيا الحديث** (1968)،

7 هذه هي اللازمة المتكررة في قدر كبير مما كتبه سُميت سركار (Sarkar 1997) في نقد **دراسات التابع**.

8 انظر مناقشتي العلاقة بين القومية والماركسية في التأريخ الهندي في:

"Marxism and Modern India," in Alan Ryan 1992, 79-84.

ويقدّم سنجاي سيث (Seth 1955) تحليلًا جيدًا للصلات التاريخية بين الفكر الماركسي والأيديولوجيات القومية في الهند البريطانية.

وعدد من المقالات المؤثرة التي نشرها برنارد كوهن Bernard Cohn (وجُمعت الآن في كتابه **أنثروبولوجيّ بين المؤرّخين** [1988])، والجدالات حول تقييم موريس ديفيد موريس Morris David Morris نتائج الحكم البريطاني في الهند، وأعمال باحثين آخرين في ستينيات القرن العشرين، قد طرحت أسئلة جديدة وخلافيّة في شأن طبيعة الحكم الاستعماري في الهند ونتائجه. هل يعود لبريطانيا الإمبريالية الفضل في جعل الهند بلدًا ناميًا وحديثًا وموحَّدًا على الرغم من كلّ شيء؟ هل كانت النزاعات الهندوسية-المسلمة التي أسفرت عن تشكيل دولتي باكستان والهند عاقبةً لسياسات فرّق تَسُد البريطانية أم انعكاسًا لانقسامات داخلية خاصة بمجتمع جنوب آسيا؟ عادةً ما تصوّر وثائقُ الحكم البريطاني في الهند - وتقاليد كتابة التاريخ الإمبراطوري - الحكمَ الكولونيالي على أنّه كان نافعًا للهند وشعبها. وهي تشيد ببريطانيا لأنها جلبت لشبه القارّة كلًا من الوحدة السياسية والمؤسسات التعليمية الحديثة والصناعات الحديثة والقومية الحديثة وحكم القانون، وما إلى ذلك. لكنّ المؤرّخين الهنود في ستينيات القرن العشرين تحدّوا تلك النظرة، مع أنَّ كثيرًا منهم كان ينتمي إلى جيلٍ ترعرع في السنوات الأخيرة من الحكم البريطاني. ورأوا بدلًا من ذلك أنّه كان للكولونيالية آثار ضارة على التطور الاقتصادي والثقافي. ورأوا أيضًا أنَّ الحداثة والرغبة القومية في الوحدة السياسية لم تكن أعطيات بريطانية للهند بقدر ما كانت ثمرة نضال الهنود أنفسهم.

لا غرابة، إذًا، في أنَّ القومية والكولونيالية برزتا بوصفهما نطاقي البحث والجدال الرئيسين اللذين حدّدا حقل التاريخ الهندي الحديث في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته. وكان في طرف أول من هذا الجدال المؤرّخ الكامبردجيّ أنيل سيل، الذي صوّر "القوميّة"، في كتابه **نشأة القومية الهندية** الصادر في عام 1968، على أنّها عمل نخبة صغيرة ترعرعت في المؤسسات التعليمية التي أقامها البريطانيون في الهند. ورأى أنَّ هذه النخبة "تنافست" مع البريطانيين و"تعاونت" معهم في بحثها عن السلطة والامتياز. ولم تمضِ سنوات قليلة حتى دُفِعَت هذه الفكرة إلى أقصاها في كتاب عنوانه **المحلّة والمنطقة والأمّة** (1973) ساهم فيه سيل وزميله جون غالاغر John Gallagher وجَمْعٌ من طلاّبهما في درجة الدكتوراه، حيث قلّلتْ كتاباتهم من شأن الدور الذي تنهض به الأفكار والمُثُل في التاريخ وأبدت نظرة ضيقة للغاية تجاه ما يشكّل "مصلحة" الفاعلين التاريخيين السياسية والاقتصادية. ورأوا أنَّ اختراق الدولة الكولونيالية بنى السلطة المحلية في الهند - تلك الخطوة التي وقفت وراءها مصالح الراج[9] الذاتية المالية وليس أي دوافع تتعلق بالإيثار - هو ما اجتذب النخب الهندية، في النهاية، وبدرجات متفاوتة، إلى سيرورة الحكم الكولونيالي. وبحسب هذا الرأي، فإنَّ انخراط الهنود في المؤسسات الكولونيالية أطلق تدافعًا بين النخب المحلية التي اجتمعت - بصورة انتهازية وحول فصائل تشكّلت على أسس المحسوبية "الشاقولية" (أي خلافًا للانتماءات الطبقية الأفقية) - كي تتسابق على السلطة والامتياز اللذين وفّرهما ما أتاحه البريطانيون من فرص الحكم الذاتي المحدودة. وزعم مؤرّخو كامبردج أنَّ هذه هي الدينامية الفعلية لما يمكن أن يحسبه المراقبون الخارجيون أو المؤرّخون الساذجون صراعًا مثاليًا من أجل الحرية، وأنَّ القومية والكولونيالية تأتيان كلتاهما في هذا التاريخ بمنزلة شخصيتين ثانويتين واهنتين. يقول سيل (Seal, 1973, 2) إنّ تاريخ القومية الهندية هو تاريخ "التنافس بين الهندي والهندي، وعلاقته بالإمبريالية لا تعدو كونها علاقة خيالي مآتة يتمسّك واحدهما بالآخر".

يقف في الطرف الآخر من هذا النقاش المؤرّخ الهندي بيبان شاندرا الذي كان في سبعينيات القرن العشرين أستاذًا في جامعة جواهر لال نهرو المرموقة في نيودلهي. نظر شاندرا وزملاؤه إلى التاريخ الهندي في الفترة الكولونيالية على أنّه معركة ملحمية بين القوى القومية والقوى الكولونيالية. واعتبر شاندرا (Chandra 1979)، استنادًا إلى أعمال ماركس وأعمال منظريّ مدرسة التبعيّة والتخلف الأميركية اللاتينية، أنَّ الكولونيالية قوة رجعية شوّهت تطور المجتمع الهندي كله والدولة الهندية، وأنَّ من الممكن الإنحاء باللائمة على اقتصاد

9 الراج، أو الراج البريطاني، هو، باختصار، الحكم البريطاني في شبه الجزيرة الهندية منذ بداية القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين. (المترجم)

الكولونيالية السياسي لما في الهند بعد الاستقلال من عللٍ اجتماعية وسياسية واقتصادية، بما فيها علل الفقر الشامل والصراع الديني والطائفي. ونظر شاندرا إلى القومية نظرةً مختلفة مناقضة. ورأى فيها قوة تجديد، ونقيض الكولونيالية، والشيء الذي وحّد "الشعب الهندي" وأوجده بتعبئته للنضال ضد البريطانيين. ورأى في القادة القوميين مثل غاندي Gandh ونهرو Nehru مؤسّسين لحركة مناهضة للإمبراطورية ترمي إلى وحدة الأمّة. وزعم شاندرا أنّ صراع المصلحة والأيديولوجيا بين المستعمِرين و"الشعب الهندي" هو الصراع الأهم في الهند البريطانية، وأنَّ جميع الصراعات الأخرى الطبقية أو الطائفية ثانوية بالنسبة إلى هذا التناقض الرئيس ويجب أن تُعامل على هذا النحو عند كتابة التواريخ القومية.

لكنّ سلسلة متزايدة من المصاعب راحت تواجه هاتين الروايتين كلتيهما مع تقدّم البحث في سبعينيات القرن العشرين. كان واضحًا أنَّ رواية كامبردج عن "سياسةٍ قومية من دون أفكار أو مُثُل" لن تروق لباحثين في شبه القارة اختبروا هم أنفسهم الرغبة في التحرر من الحكم الكولونيالي[10]. ومن ناحية أخرى، فإنَّ قصة المؤرّخ القومي عن "حرب أخلاقية" بين الكولونيالية والقومية كانت تنكشف على نحو متزايد مع تسليط الباحثين الشباب في الهند وغيرها الضوء على مواد جديدة. وعلى سبيل المثال، فإنَّ معلومات جديدة عن تعبئة زعماء النخبة القوميين للفقراء (الفلاحين، القبائل، العمال) في سياق الحركات الجماهيرية الغاندية في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته أشارت إلى جانب رجعي قوي لدى الحزب القومي الرئيس، المؤتمر الوطني الهندي. كما قام جيانيندرا باندي Gyanendra Pandey في أكسفورد، وديفيد هارديمان David Hardiman وديفيد أرنولد David Arnold في سَسِكْس (كلاهما أصبح لاحقًا عضوًا في جماعة **دراسات التابع**)، وماجد صدّيقي Majid Siddiq وكابيل كومار Kapil Kumar في دلهي، وهيستيسرانجان سانيال Histesranjan Sanyal في كلكتا، وبرايان ستودارت Brian Stoddart وستيفن هينينغهام Stephen Henningham وماكس هاركورت Max Harcourt في أستراليا، وآخرون في غير مكان، بتوثيق قمع القادة القوميين بيد من حديد نزوع الفلاحين أو العمال إلى تجاوز الحدود المفروضة ذاتيًا في الأجندة السياسية القومية والاحتجاج على القمع الذي ينزله بهم لا البريطانيون فحسب، بل الجماعات الحاكمة من أهل البلد أيضًا[11]. ومن وجهة نظر جيل شاب من المؤرّخين دعاهم جحا "أطفال منتصف الليل"، على غرار عنوان رواية سلمان رشدي Salman Rushdie، لا تشكّل الأطروحة الكامبردجية التي تبدي تشككًا في القومية الهندية ولا الأطروحة القومية-الماركسية التي تموّه صراع الأفكار والمصالح بين النخبة القومية وأتباعها الخاضعين اجتماعيًا - أو المستوعبين في أجندة تأريخية قومية - ذلك الردّ الوافي على مشكلات كتابة التاريخ ما بعد الكولونيالي في الهند[12]. وقد تضافر استمرار الصراع الديني والطائفي في هند ما بعد الاستقلال، وحرب عام 1962 الهندية - الصينية التي جعلت القومية الرسمية تبدو فارغة وأفضت في النهاية إلى انبهار الشباب الهندي المديني المتعلّم بالماوية، وانتشار حركة سياسية ماوية عنيفة (عُرفت باسم الحركة الناكسالية Naxalite movement) اجتذبت إلى الريف كثيرًا من الشباب المديني في أواخر ستينيات القرن العشرين وأوائل سبعينياته، وعديد من العوامل الأخرى كي يفضي ذلك كلّه إلى غربة لدى المؤرّخين الشباب حيال شعارات التأريخ القومي. لكن كلّ هذا السخط التأريخي كان لا يزال يتخبّط ضمن الأُطر النظرية الليبرالية والوضعية القديمة الموروثة من التقاليد الإنكليزية في كتابة التاريخ حتى وهو يبحث عن سبيل لتصفية استعمار حقل التاريخ الهندي.

10 كتب أحد المؤرّخين الهنود ردًا على أعمال باحثي كامبردج، "في السابق، منذ زمن ليس بالبعيد كثيرًا، كانت القومية بالنسبة إلى ما لا يُحصى من الهنود نارًا في العروق". انظر:

Tapan Raychaudhuri's review essay "Indian Nationalism As Animal Politics" (1979).

11 Pandey 1978; Siddiqi 1978; Kumar 1984; Arnold 1977; Sanyal 1994; and Hardiman1981;

وانظر أيضًا المقالات في: Low 1977.

12 انظر المقدمة في: Guha 1998.

دراسات التابع بوصفها تحوّلًا في الإطار النظري (البارادايم): 1982 - 1987

ذلك هو الوضع الذي تدخّلت فيه **دراسات التابع**. لقد بدأتْ، فكريًا، في المجال ذاته الذي كان عليها أن تغالبه: التأريخ الذي يضرب بجذوره في نظام التعليم الكولونيالي. بدأتْ بوصفها نقدًا لمدرستين في التاريخ متنازعتين: مدرسة كامبردج ومدرسة المؤرّخين القوميين. ذلك أنَّ هاتين المقاربتين نخبويتان كلتاهما، كما أعلن جحا في بيانٍ افتتح سلسلة **دراسات التابع**. وكانتا قد كتبتا تاريخ القومية بوصفه قصة مأثرة اجترحتها طبقات النخبة، سواء أكانت هندية أم بريطانية. وعلى الرغم من مزاياهما كلّها، لم تقويا على تفسير "المساهمات التي قدّمها الشعب من تلقاء نفسه، أي **باستقلال عن النخبة** في قيام هذه القومية وتطورها" (Guha 1982, 3، التشديد لجحا). وسوف يتضح من بيان جحا هذا أنَّ **دراسات التابع** كانت جزءًا من محاولةٍ لمواءمة التفكير التاريخي مع حركات أوسع من أجل الديمقراطية في الهند. وتطلعت إلى مقاربة في كتابة التاريخ مناهضة للنخبوية، وكانت في هذا الجانب تتقاسم الكثير مع مقاربات "التاريخ من أسفل" التي كان روّادها في التأريخ الإنكليزي كريستوفر هِل Christopher Hill وإ. ب. طومسن وإ. ج. هوبسباوم، وآخرين. ذلك أنَّ كلًّا من **دراسات التابع** ومدرسة "التاريخ من أسفل" ماركسية الإلهام؛ وكلتاهما تدين فكريًا إلى الشيوعي الإيطالي أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci في محاولة النأي عن قراءات ماركس الستالينية الحتمية. وتعود كلمة "التابع" ذاتها - وبطبيعة الحال، مفهوم "الهيمنة" الشهير والحاسم تمامًا في المشروع النظري لدراسات التابع - إلى كتابات غرامشي[13]. وكما هو الحال في التواريخ التي كتبها طومسن وهوبسباوم وهِلْ وغيرهم، عُنِيَت **دراسات التابع** أيضًا بـ "إنقاذ" ماضي الجماعات التابعة اجتماعيًا في الهند "من تفضّل الأجيال اللاحقة". وكان هدفها المعلن إنتاج تحليلات تاريخية يُنظَر فيها إلى الجماعات التابعة بوصفها ذوات التاريخ. وكما قال جحا مرّةً (Guha 1984, vii) في سياق تقديم أحد مجلدات **دراسات التابع**: "إننا نعارض بالفعل قَدْرًا كبيرًا من الممارسة الأكاديمية السائدة في التأريخ ... لفشلها في الاعتراف بالتابع كصانع لمصيره. هذا الانتقاد يكمن في صميم مشروعنا".

لكن تنظير جحا للمشروع أشار في الوقت نفسه إلى اختلافات معينة رئيسة من شأنها أن تميّز على نحو متزايد مشروع **دراسات التابع** من مشروع التأريخ الماركسي الإنكليزي. ويمكن القول، بنوع من الإدراك اللاحق، إنَّ هناك عمومًا ثلاثة مجالات تختلف فيها **دراسات التابع** عن مقاربة "التاريخ من أسفل" لدى هوبسباوم أو طومسن (على الرغم من الاختلافات بين هذين المؤرّخين البارزين لإنكلترا وأوروبا). ذلك أنَّ تأريخ التابع يستلزم بالضرورة (أ) فصلًا نسبيًا لتاريخ السلطة عن أيّ تواريخ عامة لرأس المال، (ب) نقدًا لشكل الأمّة، و(ج) استقصاءً للعلاقة بين السلطة والمعرفة (وتاليًا للأرشيف ذاته وللتاريخ كشكل من أشكال المعرفة). وما أراه هو أنَّ في هذه الاختلافات تكمن بدايات طريقة جديدة في تنظير الأجندة الفكرية للتواريخ ما بعد الكولونيالية.

ابتدأ القطع النظري النقدي بالطريقة التي سعى جحا من خلالها إلى إعادة تعريف مقولة "السياسي" بالإشارة إلى الهند الكولونيالية؛ إذ رأى أنَّ كلًا من مؤرّخي كامبردج والمؤرّخين القوميين خلطوا بين الميدان السياسي وبين الجانب الرسمي من العمليات الحكومية والمؤسسية. يقول جحا:

> تفترض جميع الكتابات من هذا النوع [أي كتابات التأريخ النخبوي] أنَّ نطاقات السياسة الهندية هي نطاقات المؤسسات التي أدخلها البريطانيون لحكم البلاد.... ولا يسع [المؤرّخين النخبويين] سوى أن يساووا السياسة بجملة الأنشطة والأفكار لدى أولئك المنخرطين مباشرة في تشغيل هذه المؤسسات، أي الحكّام الكولونياليين ومريديهم (élèves)؛ الجماعات المسيطرة في المجتمع المحليّ. (Guha 1984, 3-4)

13 Antonio Gramsci, "Notes on Italian History" (1973).

زعم جحا (Guha 1984, 4 - 5)، باستخدام "الشعب" و"الطبقات التابعة" كمترادفين وتعريفهما بأنّهما "الفارق الديموغرافي بين إجمالي السكّان الهنود" والنخبة المحلية والأجنبية المسيطرة، أنَّ ثمّة في الهند الكولونيالية نطاقًا لـ "سياسات الشعب" يتمتع بـ "الاستقلال الذاتي" مُنَظَّمًا على نحو مختلف عن نطاق سياسات النخبة. تشتمل سياسات النخبة على "تعبئة شاقولية"، و"اتّكال زائد على ضروب التكيّف الهندي مع المؤسسات البرلمانية البريطانية"، و"ميل إلى أن تكون نسبيًا أكثر شرعيةً ودستوريةً في توجهها". أمّا في نطاق سياسات التابع، فتتوقف التعبئة من أجل التدخّل السياسي على ارتباطات أفقية مثل "التنظيم التقليدي للقرابة والانتماء المحلي أو على الوعي الطبقي تبعًا لمستوى وعي البشر المعنيين". وتميل سياسات التابع إلى أن تكون أكثر عنفًا من سياسات النخبة. وتحتل "فكرة مقاومة سيطرة النخبة" مكانة مركزية في ضروب تعبئة التابع. و"تجربة الاستغلال والعمل وهبت هذه السياسات كثيرًا من التعابير والقواعد والقيم التي تضعها في صنف منفصل عن صنف سياسات النخبة"، كما يقول جحا. وهو يرى أنَّ انتفاضات الفلاحين في الهند الكولونيالية عكست قواعد التعبئة المنفصلة والمستقلة هذه "في شكلها الأكثر شمولًا". وحتى في حالات المقاومة والاحتجاج من طرف العمال المدينيين، نجد أنَّ "شكل التعبئة" هو ذلك الشكل "المستمد من تمرد الفلاحين مباشرة".

ترتبت على فصل جحا نطاقي سياسات النخبة وسياسات التابع آثار جذرية في النظرية الاجتماعية والتأريخ. كان الميل المعهود في التأريخ الماركسي العالمي حتى سبعينيات القرن العشرين هو النظر في ثورات الفلاحين المنظَّمة على محاور القرابة والدين والطائفة ... إلخ، على أنّها حركات تبدي وعيًا "متخلفًا"، من ذلك النوع الذي وصفه هوبسباوم (Hobsbawm 1978, 2) في عمله على قطّاع الطرق و"التمردات البدائية" بأنّه "ما قبل سياسي" (ورد في Guha 1983, 5-6). وكان يُنظر إلى هذا الوعي أنّه لا يتّسق تمامًا مع منطق الحداثة أو الرأسمالية المؤسسيّ. وكما يقول هوبسباوم (Hobsbawm 1978, 2) بالإشارة إلى مادته الخاصة: "إنّهم أناسٌ ما قبل سياسيين لم يجدوا بعد، أو أنهم بدأوا للتوّ في إيجاد، لغة خاصة تعبّر عن تطلعاتهم حيال هذا العالم". وبرفض جحا وصف وعي الفلاحين بأنّه "ما قبل سياسي" ذلك الرفض الصريح، وتحاشيه نماذج "الوعي" التطورية، بات مهيّئًا ليشير إلى أنَّ من طبيعة العمل الجماعي ضد الاستغلال في الهند الكولونيالية أن توسّع الحدود المتخيَّلة لمقولة "السياسي" ذلك التوسيع الفاعل أبعد بكثير من المناطق التي خصّها بها الفكر السياسي الأوروبي، وليشير إلى أنَّ تجاهل المشكلات التي تسببها مشاركةُ الفلاحين في المجال السياسي الحديث لماركسيةٍ أوروبية التمركز لا بدّ أن يؤدي إلى تواريخ نخبوية فحسب. ذلك أنَّ المرء لن يعرف عندئذ كيف يحلل وعي الفلاحين - خطابات القرابة والطائفة والدين والعرق التي يعبّرون من خلالها عن أنفسهم في أثناء الاحتجاج - إلا بوصفه وعيًا "متخلفًا" يحاول أن ينبري لعالمٍ متغيّر لا يسعه قطّ أن يحيط بمنطقه تمام الإحاطة.

ألحّ جحا على أنَّ الفلاحين ليسوا ضربًا من المفارقة التاريخية في عالمٍ كولونيالي حديث، بل معاصرون فعليّون للكولونيالية وجزء جوهري من الحداثة التي أدّى إليها الحكم الكولونيالي في الهند. ووعي الفلاحين ليس وعيًا "متخلفًا"، ولا عقلية من مخلّفات الماضي تشدهها المؤسسات السياسية والاقتصادية الحديثة فتقاومها. وأشار جحا إلى أنَّ الفلاحين (المتمردين) في الهند الكولونيالية قرأوا عالمهم المعاصر قراءة صائبة في الواقع. وبيّن، في سياق تفحّصه أكثر من مئة حالة معروفة من حالات تمرد الفلاحين في الهند البريطانية بين عامي 1783 و1900 (Guha 1983، الفصلان 1 و2)، أنَّ هذه التمردات تشتمل دومًا على استخدام الفلاحين شيفرات خاصة باللباس والكلام والسلوك تنزع إلى قلب الشيفرات التي يسيطر عليهم من خلالها أسيادهم الاجتماعيون في الحياة اليومية. ويكاد قلب رموز السلطة أن يكون الفعل الأول الحتميّ في تمرد الفلاحين، لكنّ التواريخ النخبوية التي تناولت انتفاضات الفلاحين أغفلت أهمية هذه البادرة باعتبارها إيّاها "ما قبل سياسية". على سبيل المثال، نبذ أنيل سيل (Seal 1968, 1) جميع ثورات الفلاحين في الهند الكولونيالية في القرن التاسع عشر لأنّها خالية من أيّ "محتوى سياسي نوعيّ"، كونها "انتفاضات من النوع التقليدي، سبيلها الوحيد للاحتجاج على شقائها هو العصي والحجارة". أمّا الماركسيون، من جهة أخرى، فيفسّرون هذه البادرات على أنّها تعبير عن وعي زائف و/ أو قيام بوظيفة "صمام

الأمان" في النظام الاجتماعي الكلّي[14]. وما يفوت كلتا هاتين الإستراتيجيتين التفسيريتين، بحسب جحا، هو حقيقة أنّه في بداية كلّ انتفاضة فلاحية كان لا بد من نضال يخوضه المتمردون لتدمير رموز الهيبة الاجتماعية وسلطة الطبقات الحاكمة كلّها. يقول جحا: "هذا القتال من أجل الهيبة كان في صميم التمرد. وكان قلب الأمور هو وجهته الرئيسة. وهو نضال **سياسي** يتملّك فيه المتمرد و/ أو يدمر رمز قوة عدوه آملًا بذلك إزالة علائم تبعيته" (Guha 1983, 75، التشديد لي).

شدّدتُ على كلمة "سياسي" في اقتباسي من جحا أعلاه للتأكيد على التوتر الخلاق بين النَّسب الماركسي لـ **دراسات التابع** وما طَرَحَتْهُ منذ البداية من أسئلة أشدّ تحديًا حول طبيعة السلطة في الحداثات الكولونيالية غير الغربية. ما أراد جحا تبيانه هو أن ترتيبات السلطة التي وجد فيها الفلاحون والطبقات التابعة الأخرى أنفسهم في الهند الكولونيالية اشتملت على منطقين في التراتب والاضطهاد مختلفين أشدّ الاختلاف. أولهما هو منطق الإطار القانوني والمؤسسي شبه الليبرالي الذي جلبه البريطانيون إلى البلاد. وثانيهما هو مجموعة أخرى من العلاقات متراكبة مع الإطار السابق ويقوم فيها التراتب على سيطرة وإخضاع مباشرين وصريحين لمن تعوزهم القوة سواء بالوسائل الأيديولوجية-الرمزية أو بالقوة المادية. وسيمياء السيطرة والإخضاع هذه هي ما سعت الطبقات التابعة إلى تدميره في كلّ مرّة نهضت فيها إلى التمرد. ولا يمكن فصل هذه السيمياء في الحالة الهندية عمّا نشير إليه باللغة الإنكليزية من غير دقّة إمّا بـ "الدينيّ" أو "الغيبيّ".

يمكن أن نرى التوتر بين روايةٍ مألوفة عن رأس المال وفهمٍ أكثر جذرية له في كتاب جحا **الأوجه الأوليّة لتمرد الفلاحين في الهند الكولونيالية** ذاته. ثمّة أوقات يميل فيها جحا إلى قراءة "السيطرة والإخضاع" من حيث التعارض بين نمط الإنتاج الإقطاعي ونمط الإنتاج الرأسمالي. وهناك نزوع كبير في البحث الماركسي والليبرالي إلى قراءة العلاقات غير الديمقراطية - أو أنظمة السلطة المشخّصة وممارسات تأليه الحكّام - على أنّها بقايا من عهد ما قبل رأسمالي، وعلى أنّها ليست حديثة تمامًا. وهي تُرى بوصفها مؤشّرًا على مشكلات الانتقال إلى الرأسمالية، بافتراض أنَّ الرأسمالية المكتملة لا بدّ أن تكون متعارضة منطقيًا مع العلاقات "الإقطاعية". وكتاب جحا **الأوجه الأوليّة** يتكلّم في بعض الأحيان من ضمن هذا التقليد في التحليل. وما يخبرنا إيّاه في بعض الأماكن (Guha 1983, 6) هو أنَّ السيطرة المباشرة سمة من سمّات الإقطاعية المتبقيّة:

> إذا أخذنا شبه القارة الهندية كلّها، فإنَّ التطور الرأسمالي في الزراعة بقي أوليًا فحسب ... حتى 1900. وظلّ الريع يشكّل الجزء الجوهري من الدخل المتأتي عن ملكية الأرض ... والعنصر الثابت في هذه العلاقة [بين الفلاحين وملّاك الأرض] بكلّ تنوّعها هو انتزاع الفائض من الفلاحين بطرائق محددة؛ أي ليس من خلال اللعب الحرّ لقوى اقتصاد السوق بقدر ما هو من خلال قوة فوق اقتصادية هي موقع ملّاك الأرض في المجتمع المحلي وفي نظام الحكم الكولونيالي. بعبارة أخرى، كانت هذه العلاقة علاقة سيطرة وإخضاع: علاقة سياسية من النمط الإقطاعي، أو كما وصفت على نحو مناسب، علاقة شبه إقطاعية تستمد وجودها المادي من شروط الإنتاج ما قبل الرأسمالية وتستمد شرعيتها من ثقافة تقليدية لا تزال سائدة في البنية الفوقية.

لكن هذه الرواية الماركسيّة المحددة لا تمثّل كما يجب قوة نقد جحا لمقولة "ما قبل السياسي" وما لهذا النقد من أهمية. ذلك أنّه إذا ما قبلنا ماركسيّة هذا الاقتباس، يمكن أن نعود إلى جحا لنرى أنَّ مجال السياسي نادرًا ما تجرّد عن المجالات الأخرى (الدين، القرابة، الثقافة) في علاقات السيطرة والإخضاع الإقطاعية، وأنّه يصعب بهذا المعنى أن نَصِفَ علاقات السلطة الإقطاعية بأنّها سياسية على الوجه الصحيح. ويمكن عندئذٍ قراءة العلاقات "الإقطاعية" المتبقيّة في المشهد الهندي - كما يفعل جحا في بداية هذا الاقتباس - بوصفها

14 يتفحّص جحا مثل هذه المواقف الماركسية وينتقدها في مقالته الموسومة:
"The Prose of Counter-Insurgency" in Guha and Spivak 1988.

علامة عدم اكتمال الانتقال إلى الرأسمالية. وبهذا المنطق، يمكن أن ننظر إلى ما يسمى العلاقات شبه الإقطاعية وعقلية الفلاحين بأنها بقايا مرحلة سابقة، لا تزال نشطة، من دون شك، لكنها قيد انقراض تاريخي-عالميّ. وكلّ ما تحتاجه الهند هو خلق مزيد من المؤسسات الرأسمالية، وعندها سوف تبدأ عملية تحويل الفلاح إلى مواطن؛ أي إلى الصورة السياسية الصحيحة لما يعنيه أن يكون المرء شخصًا. وهذا ما كان عليه منطق هوبسباوم في الحقيقة. وهو السبب في أنَّ شخصياته "ما قبل السياسية" - حتى عندما "تُقْحَم" في الرأسمالية وحتى حين يعترف هوبسباوم (Hobsbawm 1978, 3) بأنَّ "اكتساب هؤلاء المتمردين البدائيين وعيًا سياسيًا" هو ما يجعل قرننا الأكثر ثورية في التاريخ" - تبقى "غريبة" على الدوام عن منطق الرأسمالية: "فهي تأتيهم من الخارج، خلسةً من خلال اشتغال القوى الاقتصادية التي لا يفهمونها ولا يسيطرون عليها أيّ سيطرة".

لكنّ جحا، في رفضه مقولة "ما قبل السياسي"، يلحّ على الفروق النوعية بين تاريخيّ السلطة في الهند الكولونيالية وأوروبا. وهذه اللفتة جذرية في ما تسبغه من تعددية جوهرية على تاريخ السلطة في الحداثة العالمية وفي فصلها إيّاه عن أي تاريخ كونيّ لرأس المال. يقول جحا (Guha 1983, 6): "إنَّ مواد هوبسباوم مستمدة من التجربة الأوروبية بصورة تكاد تكون كاملة وتعميماته ربما تكون متوافقة معها ... ومهما تكن صحّة فكرة التمرد الفلاحي ما قبل السياسي بالنسبة إلى بلدان أخرى إلا أنها قليلة الغَناء في فهم تجربة الهند الكولونيالية". وحين نرى التشكيلة الكولونيالية في الهند بوصفها حالة من حالات الحداثة ينشطر فيها المجال السياسي، كما يقول جحا في تقديم **دراسات التابع**، إلى منطقين متميزين يبقيان متضافرين معًا طوال الوقت - منطق أُطر الحكم الرسمية القانونية والعلمانية ومنطق علاقات السيطرة والإخضاع المباشرين اللذين يستمدا شرعيتهما من مجموعة مختلفة من المؤسسات والممارسات بما في ذلك **الدْهارما** (التي غالبًا ما تُترجم بـ "الدين")- فسوف نجد أنَّ كتابات جحا تساهم في الكشف عن مشكلة لافتة للغاية في التاريخ العالمي للحداثة.

في النهاية، هذه هي مشكلة التفكير في تاريخ السلطة في عصر يطوّر فيه رأس المال ومؤسسات الحداثة الحاكمة مدًى عالميًا متزايدًا. تفترض مناقشة ماركس للضبط الرأسمالي أنَّ حكم رأس المال يقتضي الانتقال إلى علاقاتِ سلطةٍ رأسمالية. ويبيّن عمل ميشيل فوكو Michel Foucault أنّه إذا أردنا أن نفهم المؤسسات الرئيسة للحداثة التي نشأت في الغرب، فلا بدّ من إكمال نموذج السيادة الحقوقي الذي يحتفي به الفكر السياسي الأوروبي الحديث بمفاهيم الضبط والسلطة البيولوجية والحاكمية. ويزعم جحا أنَّ هذا الإكمال يجب أن يتضمن في حداثة الهند الكولونيالية زوجًا آخر من المصطلحات: السيطرة والإخضاع. وهذا ليس لأنّ الهند بلد شبه حديث أو شبه رأسمالي أو شبه إقطاعي أو أيّ شيء من هذا القبيل، وليس لأنَّ رأس المال في الهند يحكم من خلال "الإخضاع الشكلي"[15] وحده. يتخطى جحا الجدل الذي يختزل مسائل الديمقراطية والسلطة في شبه القارة إلى أطروحات عن انتقال غير مكتمل إلى الرأسمالية. وهو لا ينكر صلات الهند الكولونيالية بقوى الرأسمالية العالمية. ووجهة نظره أنّ التاريخ العالمي للرأسمالية لا يعيد بالضرورة إنتاج تاريخ السلطة ذاته في كلّ مكان. وفي حساب متغيرات الحداثة، ليست السلطة متغيرًا تابعًا، بينما يقوم رأس المال بدور المتغيّر المستقل. ويمكن التعامل مع رأس المال والسلطة كمقولتين مستقلتين تحليليًا. ولذلك لطالما كان الفكر السياسي الماركسي الأوروبي التقليدي الذي ربط المقولتين فكرًا مهمًا لكنه غير كافٍ لتنظير السلطة في تواريخها الكولونيالية الحديثة. ذلك أنَّ تاريخ الحداثة الكولونيالية في الهند خلق لما هو سياسيّ مجالًا متغاير الألسنة من حيث مصطلحاته، تعدديًا على نحو لا يمكن اختزاله من حيث

15 الإخضاع الشكلي للعمل لرأس المال formal subsumption من مصطلحات ماركس، ويشير به إلى استيلاء الرأسمالي على أنماط العمل التي تطورت قبل انبثاق العلاقات الرأسمالية، وما يرتبط بذلك من قسر لاعتصار العمل الفائض بإطالة وقت العمل. وهذا الشكل هو الشكل العام لكل عملية إنتاج رأسمالية، وهو يقف في تمايز صارخ مع الإخضاع الفعلي للعمل لرأس المال الذي يتطور بتطور نمط رأسمالي خاص للإنتاج (الصناعة الكبرى) يتميّز بطرائق أخرى في اعتصار القيمة الفائضة. انظر، كارل ماركس، **نتائج عملية الإنتاج المباشرة (الجزء المجهول من رأس المال)**، ترجمة فالح عبد الجبار (مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، د.ت.)، ص 125 - 150. (المترجم)

بنيته، تتشابك في داخله خيوط أنماط مختلفة من العلاقات لا تشكّل كلًّا منطقيًا. ومن هذه الخيوط خيط حاسم لاشتغال السلطة في المؤسسات الهندية، هو ما تمارسه النخبة على التابعين من سيطرة وإخضاع مباشرين. وكما قال جحا في مساهمته الأولى في **دراسات التابع** (Guha 1982, 4) فإنَّ هذا الخيط من السيطرة والإخضاع في علاقات السلطة في الهند "لم يكن تقليديًا إلا بقدر ما يمكن تتبّع جذوره إلى الزمن ما قبل الكولونيالي، لكنه ليس عتيقًا بأيّ حال من الأحوال بمعنى أنّ الزمن قد عفا عليه".

هكذا كانت ما تمارسه النخبة على التابعين من سيطرة وإخضاع اجتماعيين سمة يومية من سمات الرأسمالية الهندية ذاتها. فهي رأسمالية من النمط الكولونيالي. ورأى جحا، بقراءة نقدية لبعض نصوص ماركس الأساسية، أنَّ الكولونيالية الحديثة هي في جوهرها الشرط التاريخي الذي يسيطر فيه رأسُ مالٍ مطّرد التوسع والعالمية على المجتمعات غير الغربية من دون أن يُحْدِث أي تحول ديمقراطي شامل في العلاقات الاجتماعية للسلطة أو يحتاج إليه. والدولة الكولونيالية - التعبير النهائي عن المجال السياسي في الهند الكولونيالية - هي نتيجة لإمكان مثل هذه السيطرة وشرطًا لها في آنٍ معًا. وكما يقول جحا (Guha 1982, 5 - 6) فإنَّ "الكولونيالية لا يمكن أن تستمر كعلاقة سلطة في شبه القارة إلا بشرط أن تخفق البرجوازية المستعمِرة في الارتقاء إلى مشروعها الكوني. وطبيعة الدولة التي خلقتها بالسيف هي التي جعلت هذا ضروريًا تاريخيًا". وكانت النتيجة مجتمعًا تغيّر من دون شكّ تحت تأثير الرأسمالية الكولونيالية لكن "مناطق شاسعة في حياة الشعب ووعيه" نجت من أيّ نوع من أنواع "الهيمنة [البرجوازية]".

لا يمكن، إذًا، إنتاج التاريخ الثقافي للسلطة في الحداثة الهندية بتطبيق بسيط لتحليلات القومية التي قدّمتها الماركسية الغربية. وبخلاف التقليد الفكري الذي يربط المؤرّخ الماركسي القومي بيبان شاندرا بآراء القوميين اليساريين مثل جواهر لال نهرو، تنطوي رؤية جحا على أنّه من غير الممكن منافسة قصة الكولونيالية الرجعية برواية عن حركة قومية قوية تسعى إلى ترسيخ رؤية برجوازية في المجتمع برمته[16]؛ وذلك لعدم وجود طبقة هنا تمكن مقارنتها بالبرجوازية الأوروبية في الرواية الماركسية، طبقة قادرة على اجتراح أيديولوجيا مهيمنة تجعل مصالحها الخاصة تظهر على أنها مصالح الجميع. ويُظْهِرُ تاريخ الطريقة التي سعى بها قوميو النخبة في الهند إلى تعبئة الطبقات التابعة مجالًا سياسيًا تعايشت فيه وتفاعلت اللغات العلمانية للأطر القانونية والدستورية مع استراتيجيات السيطرة والإخضاع غير المتناسبة معها. ورأى جحا في مقالته "الكولونيالية في جنوب آسيا: سيطرةٌ من دون هيمنة وتأريخُها" (Guha 1997, 97-98) أنَّ "الثقافة الهندية في الحقبة الكولونيالية" تأبى أن تُفهَم "بوصفها تكرارًا للثقافة البرجوازية الليبرالية في بريطانيا القرن التاسع عشر أو بوصفها مجرد بقايا من ثقافة سابقة ما قبل رأسمالية". إنّها رأسمالية ولكن من دون التراتبيات الرأسمالية، وهي سيطرة رأسمالية من دون ثقافة رأسمالية مهيمنة، أو "سيطرة من دون هيمنة"، على حدّ تعبير جحا الشهير.

دراسات التابع وإعادة توجيه التاريخ

كان لصيغتيّ جحا - أنَّ كلًّا من القومية والكولونيالية انخرطتا في إقامةِ حكمٍ لرأس المال في الهند تمارس فيه الأيديولوجيات البرجوازية "سيطرةً من دون هيمنة"، وأنَّ أشكال السلطة الناجمة عن ذلك لا يمكن وصفها بأنّها "ما قبل سياسية" - آثار عديدة في ما يتعلق بالتأريخ، ظهر بعضها في كتابات جحا الخاصة في حين ظهر بعضها الآخر في كتابات زملائه. ومن المهم أن نوضح هذه الآثار، لأنّها ما جعل **دراسات التابع** تجربةً في التأريخ ما بعد الكولونيالي.

16 افترضت كتابات نهرو في ثلاثينيات القرن العشرين وكتابات بيبان شاندرا في سبعينياته من دون أيّ مساءلة أنّ الحركة القومية هي "حركة برجوازية أساسًا" (Nehru [1936] 1962, 66) وأنَّ وظيفتها إقامة "هيمنة أيديولوجية وسياسية وتنظيمية برجوازية ... على الجماهير الواسعة من الفلاحين والعمال والطبقات الوسطى الدنيا" Chandra 1979, 135.

أولًا وقبل كلّ شيء، كان للنقد الذي وجهه جحا لمقولة "ما قبل السياسي" أن يتحدّى التاريخانية برفض كلّ النظريات التي تقسم التاريخ إلى مراحل محددة متعاقبة. فإذا ما كان مصطلح "ما قبل السياسي"، كما ناقشتُه، يستمد صحّته من تصنيف أنواع معينة من علاقات السلطة على أنّها "ما قبل حديثة"، و"إقطاعية"، وهلم جرا، فإنَّ مناقشة جحا للسلطة في الهند الكولونيالية تقاوم مثل هذا التمييز الواضح بين الحديث وما قبل الحديث. وتلك العلاقات التي بدت "إقطاعية" في الهند عندما نُظِرَ إليها من خلال النظرة التي تقسم التاريخ إلى مراحل محددة متعاقبة هي علاقات معاصرة لكلّ ما بدا "حديثًا" لتلك النظرة ذاتها. وفي رأي جحا، أنَّه ما كان يمكن النظر إلى العلاقات الأولى من خلال الاستعارات الجيولوجية أو التطورية، مثل "البقاء" و"البقايا"، من دون أن تغدو هذه التاريخانية نخبوية في تفسيرها الماضي.

هكذا كانت **دراسات التابع** في تعارض مبدأي مع التواريخ القومية التي صوّرت الزعماء القوميين على أنّهم يهدون الهند وشعبها سبيل الخروج من مرحلةٍ من المراحل "ما قبل الرأسمالية" إلى طور "الحداثة البرجوازية" التاريخي العالمي، المجهّز بأدوات الديمقراطية وحقوق المواطنة واقتصاد السوق وسيادة القانون. لا شك أنَّ النخبة السياسية الهندية استدخلت لغة الحداثة السياسية هذه واستخدمتها، لكنّ هذا الميل الديمقراطي وُجِدَ إلى جانب علاقات غير ديمقراطية من السيطرة والإخضاع واختلط معها. وهذا التعايش لاثنين من مجالات السياسة هو، كما يقول جحا (Guha 1982, 5 - 6) "مؤشّر على حقيقة تاريخية مهمة، هي **إخفاق البرجوازية في التعبير عن الأمّة**" (التشديد لجحا). والحال، أنّه لم يكن ثمّة "أمّة" موحّدة للتعبير عنها. وكان السؤال الأهم هو كيف ظهرت قومية رسمية زعمت أنها تمثّل مثل هذه الأمّة الموحدة ومن خلال أيّ ممارسات. وهذا الموقف النقدي من القومية الرسمية أو الدولتية والتأريخ المرتبط بها هو من الأشياء التي وسمت **دراسات التابع** منذ البداية. وبذلك كان التاريخ ما بعد الكولونيالي شكلًا من التأريخ ما بعد القومي[17].

كان لسعي جحا إلى تاريخ يكون فيه التابع "صانع مصيره" أن يسلّط الضوء على مسألة العلاقة بين النصوص والسلطة. وعادةً ما تكون الأرشيفات التاريخية مجموعات من الوثائق والنصوص من شتّى الأنواع. ولطالما أكّد مؤرّخو الفلاحين وغيرهم من الجماعات الاجتماعية التابعة على حقيقة أنّ الفلاحين لم يتركوا وثائق خاصة بهم. وغالبًا ما لجأ المؤرّخون المعنيون باستعادة "تجربة" فلاحية من تجارب التاريخ إلى موارد الفروع المعرفية والتخصصات الأخرى طلبًا للعون: الأنثروبولوجيا والديموغرافيا وعلم الاجتماع وعلم الآثار والجغرافيا البشرية ... إلخ. ويقدّم يوجين ويبر Eugen Weber في دراسته المعروفة عن فرنسا الريفية في القرن التاسع عشر، **من فلاحين إلى فرنسيين** (Weber, 1976, vxi)، صيغة موجزة لهذه المقاربة: "ليس الأمّيون عييّن في الحقيقة؛ بل يسعهم أن يعبروا عن أنفسهم بطرائق متعددة ويقومون بذلك بالفعل. وكان علماء الاجتماع والإثنولوجيون والجغرافيون ومؤخّرًا المؤرّخون الديموغرافيون قد أظهروا لنا وسائل جديدة ومختلفة لتفسير الأدلة". وفي ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، التفت إ. ب. طومسن وكيث توماس وغيرهما إلى الأنثروبولوجيا بحثًا عن سبلٍ للوقوع على "تجارب" الطبقات التابعة[18]. لكن مقاربة جحا (Guha 1983) تختلف عن مقاربات هؤلاء المؤرّخين اختلافًا لافتًا. فكتابه **الأوجه الأوليّة لتمرد الفلاحين في الهند الكولونيالية** يبدأ بتبيّن المشكلة ذاتها التي تبيّنها ويبر وتوماس وطومسن وغيرهم: أنّ الفلاحين لا يتكلمون مباشرة في وثائق الأرشيفات التي عادةً ما تنتجها الطبقات الحاكمة. ومثلهم أيضًا، يستخدم جحا مجموعة متنوعة من الفروع أو التخصصات لتتبّع منطق الوعي الفلاحي في لحظة التمرد. لكنه يفكر في مقولة "الوعي" على نحو مختلف. فهو في تأكيده على استقلال وعي الفلاح المتمرد، لا يهدف إلى إنتاج تعميمات تحاول أن تلخص ما فكّر به في رأسه، أو أحسّه، أو عاشه في داخله كلّ فلاح بعينه ممن شاركوا في تمردات الهند الكولونيالية. ذلك أنَّ الأمر ينتهي بمثل هذه المحاولات،

17 سوف يطور هذا الجانب من المشروع لاحقًا كلّ من بارتا شاترجي وجيانيندرا باندي وشهيد أمين، كما سيأتي لاحقًا.

18 انظر ما يقوله إ. ب. طومسن (Thompson 1979, 199) عن "التجربة": "مقولة لا غنى عنها للمؤرّخ، مهما تكن غير مكتملة، ذلك أنّها تشتمل على استجابة عقلية وعاطفية يبديها فرد أو مجموعة اجتماعية حيال حوادث مترابطة كثيرة". انظر أيضًا (Thomas 1963).

على الرغم من كلّ النيات الحسنة، إلى تحويل الفلاحين إلى موضوعات غرائبية من موضوعات الأنثروبولوجيا. ونقدُ جحا مصطلح "ما قبل السياسي" يسدّ بصورة مشروعة سبيل التفكير هذا. وهو ينظر إلى الوعي - وإلى ذاتية الفلاح تاليًا - على أنّه شيء محايث لممارسات التمرد الفلاحي ذاتها. وكتاب **الأوجه الأوليّة** هو دراسة لممارسات الفلاحين المتمردين في الهند الكولونيالية، وليس لمقولة مُشَيَّئَة تُدعى "الوعي". وكان الهدف من الكتاب إبراز المخيّلة الجمعية الكامنة في ممارسات التمرد الفلاحي. ولا يدّعي جحا قط أنَّ "الوعي المتمرد" الذي يناقشه "واعٍ" بالفعل، أي موجود في رؤوس الفلاحين. ولا يساوي بين الوعي و"نظرة الذات إلى ذاتها". وهو يتفحّص ممارسات المتمردين كي يفكّ مغاليق العلاقات المحددة - بين النخب والتابعين وبين التابعين أنفسهم - التي تُؤَدَّى في هذه الممارسات، ثم يحاول أن يستخرج من هذه العلاقات ما يمكن أن ندعوه البنية الأولية لـ "الوعي" الكامن في تلك العلاقات.

يصف جحا إستراتيجيته التأويلية من خلال استعارة القراءة، تمشّيًا مع التقليد البنيوي الذي ينسب كتابه إليه باستخدام كلمة "الأولية" منذ العنوان. ولما كانت الأرشيفات المتاحة عن تمرد الفلاحين نتاج إجراءات مكافحة التمرد التي اتخذتها الطبقات الحاكمة وجيوشها وقوات شرطتها، فإنَّ جحا يؤكّد على حاجة المؤرّخ لأن يطوّر إستراتيجية واعية في قراءته هذه الأرشيفات، ليس حيال تحيزات النخبة فحسب، بل أيضًا حيال الخصائص النصّية في هذه الوثائق، وذلك كي يضع يده على الطرائق المختلفة التي مثّلت من خلالها أساليبُ التفكير النخبوية صورةَ التابعين العاصية وممارساتهم. ويرى جحا أنّه من دون أداة المسح هذه سوف يميل المؤرّخون إلى إعادة إنتاج منطق التمثيل ذاته الذي استخدمته الطبقات النخبوية في السيطرة على التابعين[19]. وتبدو استعارة القراءة التدخّلية هنا في تضاد مع استخدام إ. ب. طومسن (Thompson, 1979, 210, 222) استعارة الإصغاء السلبية في وصف النشاط التأويلي للمؤرّخ، وذلك في مناظرة له مع ألتوسير Althusser[20]. وهذا التركيز على القراءة يترك التأريخ الذي تمارسه **دراسات التابع** عرضة لتأثيرات نظرية الأدب والسرد[21].

هكذا يبتعد جحا وزملاؤه - في نقدهم التاريخانية والمركزية الأوروبية على هذا النحو واستخدام هذا النقد في استنطاق فكرة الأمّة، وفي التأكيد على الخصائص النصية لوثائق الأرشيف، وفي اعتبار التمثيل وجهًا من أوجه علاقات السلطة بين النخبة والتابعين - عن الافتراضات التي تستهدي بها مقاربة "التاريخ من أسفل" لدى التأريخ الماركسي الإنكليزي. ومع أعمال جحا، ينعطف التاريخ الهندي، إذا جاز القول، تلك الانعطافة الألسنية التي راح يُضْرَب بها المثل. وكانت **دراسات التابع** قد اتخذت موقعًا لها منذ البداية في منطقة اليسار غير التقليدية. وما ورثته عن الماركسية كان في حوار أصلًا مع تيارات أخرى حديثة من الفكر الأوروبي، ولا سيما تيارات البنيوية. وكان ثمّة تعاطف مع بدايات فوكو توضحه الطريقة التي طرحتْ بها كتاباتُ جحا مسألة المعرفة-السلطة من خلال السؤال: "ما الأرشيف وكيف يُنْتَج؟"

دراسات التابع منذ عام 1988: دوائر متعددة

تقاعد جحا من فريق التحرير في **دراسات التابع** في عام 1988[22]. وفي العام نفسه، نُشرت في نيويورك مختارات من دراسات التابع (*Selected Subaltern Studies*) دشّنت مسيرة هذا المشروع العالمية. وكتب إدوارد سعيد (Said 1988, v) تصديرًا لهذا المجلد وصف فيه بيان جحا المتعلّق بأهداف **دراسات التابع** بأنه "متمرد فكريًا". واختيرت مقالة غاياتري سبيفاك "تفكيك التأريخ" (Spivak 1988) التي سبق أن نُشرت في المجلد السادس في عام 1986 وفي ظلّ رئاسة تحرير جحا، كمقدمة لهذه المختارات. مثّلتْ مقالة سبيفاك هذه، مع مقالةِ

19 ثمة تفصيل لإستراتيجيات القراءة عند جحا في مقالته المنشورة في Guha and Spivak 1988 كما أنها مبثوثة في أنحاء كتابه **الأوجه الأولية**.

20 للإنصاف، فإنّ طومسن لا يكتفي بالكتابة عن "أصوات تصرخ من الماضي" - "ليس صوت المؤرّخ، لاحظوا رجاءً؛ **بل أصواتهم**" - إذ إنَّ لديه الكثير أيضًا مما يقوله عن كيفية استنطاق المؤرّخين مصادرهم بغية الإصغاء إلى أصوات التاريخ الضائعة.

21 أفضل مثال على ذلك مقالة جحا في (Guha and Spivak 1988). انظر أيضًا تقديم شاكرافورتي سبيفاك للمجلد ذاته.

22 انظر بيان جحا(Guha 1988) ، في تقديمه لـ *Subaltern Studies VI*.

مراجعةٍ نشرتها روزاليند أوهانلون Rosalind O'Hanlon في الوقت ذاته تقريبًا (O'Hanlon 1988)، نقدًا مهمًا لـ **دراسات التابع** ترك أثره الخطير في المسار الفكري اللاحق للمشروع. أشارت كلٌّ من سبيفاك وأوهانلون إلى غياب قضايا الجندر عن **دراسات التابع**. كما قدّمتا نقدًا جوهريًا للتوجّه النظري للمشروع. وأشارتا، في الواقع، إلى أنَّ التأريخ في **دراسات التابع** يعمل عمله من خلال فكرةٍ عن الذات - فكرة "جعل التابع صانعًا لمصيره" - بعيدة كلّ البعد عمّا سبق أن تولّاه المفكّرون البنيويون من نقدٍ لفكرة الذات ذاتها. وكانت سبيفاك في مقالتها الشهيرة "هل يمكن للتابع أن يتكلّم؟" (Spivak 1994)، وهي قراءة نقدية متحدية لحوار بين ميشيل فوكو وجيل دولوز Gilles Deleuze، قد طرحت بقوة هذه الأسئلة وسواها من خلال اعتراضات تفكيكية وفلسفية على أيّ برنامج مباشر يرمي إلى "ترك التابع يتكلّم".

حاول باحثو **دراسات التابع** منذ ذلك الحين أخذ هذه الانتقادات على محمل الجدّ وتدبّرها. وجرى شيء من تلافي الاتهامات المتعلقة بغياب قضايا الجندر عن **دراسات التابع** وعدم اهتمامها بالبحوث النسوية في مقالات مؤثّرة كتبها راناجيت جحا وبارتا شاترجي، وفي مساهمات قدمتها سوزي ثارو Susie Tharu وغيرها عن النظرية النسوية المعاصرة في الهند[23]. وفي كتابه **الفكر القومي والعالم الكولونيالي** (1986)، طبّق بارتا شاترجي بشكلٍ خلاق منظور إدوارد سعيد والمنظور ما بعد الكولونيالي على دراسة القوميات غير الغربية، واستخدم الهند مثالًا على ذلك. وسّع هذا الكتاب انتقادات جحا للتأريخ القومي لتغدو نقدًا ألمعيًا ومكتملًا للفكر القومي ذاته. ومع عمل شاترجي هذا، ثم مع عمل جيانيندرا باندي عن تقسيم الهند في عام 1947، أمكن القول بحقّ إنَّ النقد ما بعد الكولونيالي أصبح نقدًا ما بعد قوميّ أيضًا. ويمكن تتبّع الأثر الذي تركه الفكر التفكيكي وما بعد الحديث في **دراسات التابع** من خلال الطريقة التي أعلت بها أعمال جيانيندرا باندي وبارتا شاترجي وشهيد أمين في تسعينيات القرن العشرين من شأن فكرة الجزء على حساب فكرة الكلّ أو الكليّة. وشكّك كتاب باندي **بناء الطائفية في شمال الهند الكولونيالي** (1991) ومقالته في 1992 "دفاعًا عن الجزء"؛ وكتاب شاترجي في عام 1994 **الأمّة وأجزاؤها**؛ وكتاب أمين التجريبي المحتفى به على نطاق واسع **الحدث، الذاكرة، الاستعارة** (1995)، على أسسٍ أرشيفية ومعرفية، حتى بإمكانية بناء تاريخ قومي كلّي لدى سرد سياسات حياة التابعين. وكان طبيعيًا أن تؤدي هذه الخطوة إلى سلسلة من الكتابات التي كتبها باحثو **دراسات التابع** ووضعوا فيها قيد الاستقصاء النقدي التاريخَ ذاته بوصفه شكلًا أوروبيًا من أشكال المعرفة. كما قدّم براكاش وجحا وشاترجي وأمين وأجاي سكاريا وشايل مايارام Shail Mayaram وغيرهم مساهمات مهمة في تحليل "الخطاب الكولونيالي"[24]. وأتمَّ جيان براكاش Gyan Prakash مؤخّرًا دراسةً لخطاب العلم في الكتابات القومية الهندية تبدي اتفاقًا عميقًا مع أفكار هومي بابا[25].

أين تقف **دراسات التابع** اليوم، سواء كسلسلة أم كمشروع؟ يبدو أنها تقف عند تقاطع مسارات مختلفة شتّى. كان المشروع الأصلي - مفهومًا هنا على أنّه مشروعٌ يُقيم فصلًا نسبيًا بين تاريخ رأس المال وتاريخ السلطة - قد تطور وتعزز من خلال عمل المجموعة. وما دراسة ديفيد أرنولد للكولونيالية البريطانية في الهند من حيث تواريخ ممارساتها الجسدية المتنازَعة، **استعمار الجسد** (1993)؛ ودراستا ديفيد هارديمان للثقافة السياسية والاقتصادية في حياة التابعين العالقين في أشكال ناشئة من الرأسمالية في ولاية غوجارات الهندية، **مجيء**

23 انظر، مثلًا (Guha, "Chandra's Death,") الذي نُشر في الأصل في **دراسات التابع V** وأعيد نشره في (Guha 1998, 34-62)؛ وانظر أيضًا:
Partha Chatterjee, "The Nationalist Resolution of the Woman Question," reprinted as "The Nation and Its Women" in Chatterjee 1994; and Susie Tharu and Tejaswini Niranjana, "Problems for a Contemporary Theory of Gender" in Amin and Chakrabarty 1996, 232-260.

24 قاد براكاش الجدال حول التواريخ غير التأسيسية في مقالتيه الشهيرتين "كتابة تواريخ العالم الثالث ما بعد الاستشراقية: منظورات من التأريخ الهندي" (1990) و"النقد ما بعد الكولونيالي والتأريخ الهندي" (1992). وتُعدُّ مقالة جحا "تأريخ هنديّ للهند: نتائج هيمنيّة لأجندة من القرن التاسع عشر" المنشورة في (Guha 1997)؛ والفصل الموسوم "الأمّة وضروب ماضيها" ضمن (Chatterjee 1994)؛ ومقالة باندي "دراسات التابع: من نقد القومية إلى نقد التاريخ" (غير منشورة)؛ ومقالة أمين "تواريخ بديلة: نظرة من الهند" (غير منشورة) مساهمات في جدالات حول التأريخ ومكانة المعرفة التاريخية أنتجتها **دراسات التابع**. انظر بهذا الصدد أيضًا تناول شايل مايارام للذاكرة والتاريخ في مقالتها "الكلام والصمت وقيام العنف التقسيمي في ميوات"، وذلك في (Chakrabarty 1996)؛ وانظر كذلك (Ajay, *Hybrid Histories*) الذي يصدر قريبًا.

25 يحلل كتاب براكاش القادم خطابات العلم والحداثة في الهند الكولونيالية؛ انظر أيضًا مقالته:
"Science between the Lines," in Amin and Chakrabarty, 1996.

ديفي[26] 1987 **وإطعام البانيا** 1996[27]؛ ودراسة غوتام بادرا لعدد من النصوص ذات الصلة بالمجتمع الفلاحي في بنغال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، **إيمان ونيشان** (1994) سوى أمثلة تُصَاغ فيها إمكانيات المشروع النظري الأصلي وتوضَّح من خلال أمثلة تاريخية، ملموسة.

لا بد من الاعتراف، في الوقت ذاته، بأنَّ **دراسات التابع** تجاوزت الأجندة التأريخية الأصلية التي وضعتها لنفسها في أوائل ثمانينيات القرن العشرين. وكما سبق أن قلت، بات لهذه السلسلة الآن موقع عالمي وحتى إقليمي في الدوائر التي بلغتها. وعاد هذا التوسّع خارج مجالات التاريخ الهندي على السلسلة بكلٍّ من الثناء والنقد. ويكاد كثيرٌ من النقاش يتبع خطوط الجدال العالمي المتواصل بين الماركسيين من جهة وما بعد الحداثيين من جهة أخرى. ومثل الماركسيين في كلّ مكان، يلقي الماركسيون الهنود التهمة التي مفادها أنَّ الإعلاء ما بعد الحداثي من شأن الجزء في تأريخ التابع يضرّ بقضية وحدة المضطهَدين. ويعتقد كثير من معارضي **دراسات التابع** الماركسيين أنَّ مثل هذه الوحدة تتعزز بالتحليلات الاجتماعية التي تجمع معًا شتّى "جماهير" المضطهَدين باكتشافها أسبابًا عالمية شاملة تقف وراء اضطهادهم. ويزداد هذا الجدال تعقيدًا في الهند مع تسنّم الأحزاب والمنظمات الأصولية الهندوسية سدّة السلطة السياسية. وكثيرًا ما يزعم منتقدو **دراسات التابع** أنَّ ما أطلقته السلسلة من نقد المركزية الأوروبية وعقلانية ما بعد التنوير، متضافرًا مع ما أطلقه كتّاب هنود مثل أشيز ناندي من نقد "العلمانية" و"الحداثة"، انتهى في النهاية إلى توفير الذخيرة الفكرية للأحزاب الهندوسية اليمينية الكارهة للمسلمين. ويردّ المدافعون عن **دراسات التابع** مشيرين إلى أنَّ ما جزّأ المجال العام - في الهند وسواها - إنّما هو ضغط الديمقراطية؛ ولا يمكن توحيد ذلك المجال من خلال ماركسية تصرّ على اختزال تجارب الاضطهاد والتهميش المتنوعة الكثيرة في محور واحد هو محور الطبقة. ويضيف هؤلاء المدافعون أنَّ التوصّل إلى منظور نقدي حيال أشكال المعرفة الأوروبية هو جزء من استنطاق نقدي لإرثها الكولونيالي يجب أن يقوم به المثقفون ما بعد الكولونياليين. وهم يصرّون على أنّ نقدهم للقومية لا يشترك في شيء مع الشوفينية القومية لدى الأحزاب الهندوسية.

لا يسعني هنا أن أكون منصفًا وأُقَوِّم هذا الجدال، الأمر الذي من شأنه أن يمضي بنا أبعد من نطاق المناقشة الحالية. كما أشعر بأنَّ الأوجه السجالية في هذا الجدال بالغت في إبراز الخلافات بين الطرفين. كان هدفي من هذه المقالة دحض التهمة التي ترى أنَّ **دراسات التابع** ضلّت سبيلها الأصلي جرّاء رفقة السوء التي أقامتها مع النظرية ما بعد الكولونيالية. وحاولتُ أن أوضح من خلال مناقشة ما كتبه جحا في ثمانينيات القرن العشرين بعض الصلات الضرورية بين الأهداف الأصلية لـ **دراسات التابع** والمناقشات الحالية للوضع ما بعد الكولونيالي. ذلك أنَّ **دراسات التابع** لم تكن أخذًا لطرائق البحث التاريخي التي سبق أن صاغتها تقاليد "التاريخ من أسفل" الماركسية المتروبولية وتطبيقًا لها على مواد هندية. صحيح أنَّ دراسات التابع كانت في جانب منها سليلة هذا النسب، لكن طبيعة الحداثة السياسية في الهند الكولونيالية جعلت من هذا المشروع في كتابة التاريخ شيئًا لا يقلّ عن نقد فرع التاريخ الأكاديمي ذلك النقد المُلْزِم الذي لا مناص منه[28].



26 "ديفي"، كلمة سنسكريتية تعني الإلهة في الهندوسية، في حين تعني كلمة "ديفا" الإله. (المترجم)

27 البانيا طائفة حرفية من التجار والصيارفة والمقرضين وسماسرة الحبوب والتوابل، وفي الزمن المعاصر أصحاب المشاريع التجارية على اختلافها. تستخدم الكلمة في البنغال خصوصًا وفي الهند بوجه عام، حيث تنطبق على طوائف حرفية بعينها. (المترجم)

28 يجد القارئ عرضًا مفصّلًا لهذه النقطة في كتابي القادم **ترييف أوروبا: الفكر ما بعد الكولونيالي والاختلاف التاريخي**.

قائمة المصادر والمراجع

- Amin, Shahid. 1995. *Event, Memory, Metaphor: Chavri Chavra, 1922-1992*. Berkeley: University of California Press.
- Amin, Shahid, and Dipesh Chakrabarty, eds. 1996. *Subaltern Studies IX*. Delhi: Oxford University
- Amin, Shahid, and Gyan Pandey, eds. 1996. *Nimnavarga prasang* (in Hindi). Delhi: Raj Publications.
- Arnold, David. 1977. *The Congress in Tamilnadu: National Politics in South Asia, 1919-1937*. New Delhi: Manohar.
- ————. 1993. *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Diseases in Nineteenth- Century India*. Berkeley: University of California Press.
- Beverley, John, José Oviedo, and Michael Aronna, eds. 1993. "The Postmodernism Debate in Latin America" (special issue). *Boundary 2* 20, no. 3.
- Bhadra, Gautam. 1994. *Iman o nishan: Unish shotoke bangaly krishak chaitanyer ek adhyay, c. 1800-1850* (in Banglay). Calcutta: Subarnarekha for the Centre for Studies in Social Sciences.
- Chakrabarty, Dipesh. 1992. "Marxism and Modern India." In Ryan 1992.
- ————. Forthcoming. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Chandra, Bipan. 1969. *The Rise and Growth of Economic Nationalism in India: Economic Policies of Indian National Leadership, 1880-1905*. Delhi: People's Publishing House.
- ————. 1979. *Nationalism and Colonialism in Modern India*. New Delhi: Orient Longman.
- Chatterjee, Partha. 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World*. London: Zed.
- ————. 1994. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Chatterjee, Partha, and Gautam Bhadra, eds. 1997. *Nimnabarger itihash* (in Bengali). Calcutta: Ananda Publishers.
- Cohn, Bernard S. 1988. *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. Delhi: Oxford University Press.
- Cusicanqui, Silvia Rivera, and Rossana Barragán, comps. 1998. *Debates post coloniales: Una Introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Historias, Sephis, Aruwiyiri.
- Desai, A. R. 1966. *Social Background of Indian Nationalism*. Bombay: Asia Publishing House.
- Dirlik, Arif. 1996. "The Aura of Postcolonialism: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism." In *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, edited by Padmini Mongia. London: Arnold.
- Gallagher, John, Gordon Johnson, and Anil Seal, eds. 1973. *Locality, Province, and Nation: Essays on Indian Politics, 1870-1940*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gramsci, Antonio. 1973. *Selections from the Prison Notebooks*. Translated and edited by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith. New York: International Publishers.
- Guha, Ranajit. 1983. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press.

- ————————. 1997. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard University Press.
- ————————, ed. 1982. *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press.
- ————————, ed. 1984. *Subaltern Studies III: Writings on Indian History and Society*. Delhi: Oxford University Press.
- ————————, ed. 1988. *Subaltern Studies VI*. Delhi: Oxford University Press.
- ————————, ed. 1998. *A Subaltern Studies Reader*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Guha, Ranajit, and Gayatri Chakravorty Spivak, eds. 1988. *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.
- Hardiman, David. 1981. *Peasant Nationalists of Gujarat: Kheda District*. Delhi: Oxford University Press.
- ————————. 1987. *The Coming of the Devi: Adivasi Assertion in Western India*. Delhi: Oxford University Press.
- ————————. 1996. *Feeding the Baniya: Peasants and Usurers in Western India*. Delhi: Oxford University Press.
- Hobsbawm, E. J. 1978. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Manchester: Manchester University Press.
- Kumar, Kapil. 1984. *Peasants in Revolt: Tenants, Landlords, Congress, and the Raj in Oudh, 1886-1922*. New Delhi: Manohar.
- Low, D. A. 1968. *Soundings in Modern South Asian History*. Canberra: Australian National University Press.
- ————————, ed. 1977. *Congress and the Raj*. London: Heinemann. Mayaram, Shail. 1996. "Speech, Silence, and the Making of Partition Violence in Mewat." In Amin and Chakrabarty 1996.
- Morris, Morris David, and Dharma Kumar, eds. 1969. *Indian Economy in the Nineteenth Century: A Symposium*. Delhi: Indian Economic and Social History Association.
- Nehru, Jawaharal. [1936] 1962. *India's Freedom*. London: Allen and Unwin.
- O'Hanlon, Rosalind. 1988. "Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia." *Modern Asian Studies* 22: 189-224.
- Pandey, Gyanendra. 1978. *The Ascendancy of the Congress in Uttar Pradesh, 1926-1934:A Study in Imperfect Mobilization*. Delhi: Oxford University Press.
- ————————. 1991. *The Construction of Communalism in Colonial North India*. Delhi: Oxford University Press.
- ————————. 1992. "In Defense of the Fragment: Writing about Hindu-Muslim Riots in India Today." *Representations* (winter): 27-55. Reprinted in Guha 1998.
- Prakash, Gyan. 1990. "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography." *Comparative Studies in Society and History* 32, no. 2: 383-408.



- ————————. 1992. "Postcolonial Criticism and Indian Historiography." *Social Text* 31/32: 8-19.
- ————————. 1996. "Science between the Lines." In Amin and Chakrabarty 1996.
- Raychaudhuri, Tapan. 1979. "Indian Nationalism as Animal Politics." *Historical Journal* 22: 747-63.
- Ryan, Alan, ed. 1992. *After the End of History*. London: Collins and Brown.
- Said, Edward. 1988. "Foreword." In Guha and Spivak 1988.
- Sanyal, Hitesranjan. 1994. *Swarajer Pathe* (in Bengali). Calcutta: Papyrus.
- Sarkar, Sumit. 1997. *Writing Social History*. Delhi: Oxford University Press.
- Seal, Anil. 1968. *The Emergence of Indian Nationalism: Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ————————. 1973. "Imperialism and Nationalism in India." In Gallagher 1973.
- Seth, Sanjay. 1995. *Marxist Theory and Nationalist Politics: The Case of Colonial India*. New Delhi: Sage Publications.
- Siddiqi, Majid. 1978. *Agrarian Unrest in North India: The United Provinces, 1918-1922*. Delhi: Vikas.
- Skaria, Ajay. 1999. *Hybrid Histories*. Delhi: Oxford University Press. Forthcoming.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography." In Guha and Spivak 1988.
- ————————. 1994. "Can the Subaltern Speak?" In *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*, edited by Patrick Williams and Laura Chrisman. New York: Columbia University Press.
- Tharu, Susie, and Tejaswini Niranjana. 1996. "Problems for a Contemporary Theory of Gender." In Amin and Chakrabarty 1996.
- Thomas, Keith. 1963. "History and Anthropology." *Past and Present* 24: 3-18.
- Thompson, E. P. 1979. *The Poverty of Theory and Other Essays*. London: Merlin Press.
- Weber, Eugen Joseph. 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford, CA: Stanford University Press.

مشير عون

هايدغر والفكر العربي



ضمن برنامج وحدة ترجمة الكتب في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، صدر كتاب: **هايدغر والفكر العربي**، للباحث في قضايا الفكر وأستاذ الفلسفة مشير عون، وترجم الكتاب إلى العربية إيلي نجم، وهو كتاب يشتمل على 190 صفحةً من القطع الكبير. يمعن الكاتب النظر في المساهمة الإيجابيّة لمشروع مارتن هايدغر (1889 - 1976)، بغضّ النظر عن توتّرات هذا الفكر الداخليّة العديدة، بخاصة أن فكر هايدغر، بحسب المؤلف، لم يُثِرْ في العالم العربيّ على الإطلاق أيّ شغف عقليّ، كما أنه لم يمارس البتّة أيّ إغواء أيديولوجيّ. ويعود السبب، في رأي بعضهم، إلى ما اقتضاه مسعاه الفلسفيّ، فهو مقتضًى نقديّ مغاير للرأي الفلسفيّ السائد. وإنّ التعقيد الذي طبع فكره بطابعه الخاصّ، والراديكاليّة التي لازمت هذا الفكر، جعلا هايدغر مؤلّفًا تصعب إحاطته في حدود ما يستطيع العقل العربيّ الحاليّ أن يتفكّر فيه. ويتيح إمعان النظر في فكر هايدغر للفكر العربيّ، تعميق أبعاد التفكّر في الكون، والسعي للوقوف على إمكانات محتملة يستلهمها لتُمكّنه من بلوغ الاختبار الخاصّ بالثقافة العربيّة في عمق مسعاها التاريخيّ الخصوصيّ.

يقارن المؤلّف بين البنى الخاصّة بالفكرين الهايدغريّ والعربيّ، ثمّ يقيم مواجهةً بين النظرتين الأنثروبولوجيّتين اللتين يوصي بهما الفضاءان الفكريّان. وبالنسبة إلى الأنثروبولوجيا العربيّة، يقصر المؤلّف البحث على الأنثروبولوجيا التي تنتسب إلى الإسلام؛ ذلك أنّها تكوّن، في رأيه، العنصر الذي تمثّل أغلبية الشعوب العربيّة في الوقت الراهن. ثمّ يقابل بين التسليم لمشيئة الله في الإسلام والتسليم لمشيئة الكون عند هايدغر.



جيوفاني ليفي | Giovanni Levi
ترجمة: محمد الطاهر المنصوري | *Mohamed Tahar Mansouri

استعمالات البيوغرافيا

The Uses of Biography

إنّ الأسـئلة الجوهريـة التـي أُثـيرتْ في الأبحـاث المنهجيـة في الإسـتوغرافية المعاصرة هي نفسـها التـي أُثيرت في البيوغرافيا (السـيرة)، على سبيل المثال، في صلتها بسائر العلوم الاجتماعية والعلاقات بين المعايير والسلوك من جهة، والجماعات والأفراد من جهة أخرى. وقد أحدثت هذه الأسئلة التي تشكّل كلًّا من حدود حرية الإنسان والعقلانية ومقاييس التحليـل، من خلال الاسـتناد إلى تصنيف الآثـار المترتبة على البيوغرافيـا وتحليلها، قطعيةً مع الزمـن الخطي والوقائعية التقليدية. وبالنسبة إلى هذا المقال تحديدًا، فإنه يُركّز في الجوانب المعقَّدة غير المكتشفة من منظور البيوغرافيا.

كلمات مفتاحية: بيوغرافيا، السـير، الحوليات، تاريخ الفرد، البرزوبغرافيا، الظرف، الأنثروبولوجيا التاريخية، تاريخ مجهري، ميكرو تاريخ، تاريخ جديد، التاريخانية، السرد، المنوال، الوضعانية، الوظيفية.

Biography shares a number of the same pressing, essential methodological questions which are raised in contemporary historiography. These questions concern its relations with social sciences, the question of the relations between norms and behavior and between groups and individuals, as well as the issue of the limits of human freedom and rationality. This article stresses the unexplored complexity of the biographical perspective, offering a typology and an analysis of the implications of biographies that break with the linear and factual tradition.

Keywords: biography, annals, prosopography, history of the individual, context, microhistory, macro history, New History, historicism, narration, pattern, positivism, functionalism

* أستاذ التاريخ في معهد الدوحة للدراسات العليا - قطر.
Professor of History in Doha Institute for Graduate Studies, Qatar.

تقديم

تنبع الرغبة في ترجمة[1] مقالة جيوفاني ليفي المتعلّقة باستعمالات البيوغرافيا من الحاجة التي لمسناها لدى طلبتِنا إلى تحسُّسِ المناهج الحديثة، وتلمّس القضايا البحثية التي تُشير إليها الدراسات التاريخية المعاصرة أو تُعالجها. إلا أنّ الأغلبية لا تحذق عدّة ألسنة - وهو أمر طبيعي لأنه لا يمكن للإنسان أنْ يكون مُلمًّا بكل الأدوات - لذلك ارْتأينا تعريب المقالة وتقريبها من القُراء لعلّ الإفادة تحصل، وهي هدفنا الرئيس.

لقد اخترنا أنْ نُحافظ على الشكل الغربي لكلمة "بيوغرافيا" Biography/ Biographie/ Biographia؛ لأنّها مُصطلح مرتبطٌ بمجالٍ ثقافي وفكري يختلف عن المجال العربي الإسلامي، وهو مجال لئن استعملنا فيه كلمة "السيرة"، وهي ملائمة للبيوغرافيا، فإنها في الحقيقة مشحونة في مجال الثقافة العربية الإسلامية بجملة من المعطيات، من ذلك أنها تُحيلنا على سيرة الرسول، وعلى سِيَر الصحابة والأولياء.

ولكنَّ المهمّ في الأمر هو أنّ البيوغرافيا كما تبدو في ظاهرها هي اهتمامٌ بالأفراد وتتبعُ سيرهم، وهو الفهم الذي كان سائدًا في ما مضى وخصوصًا في صلب المدرسة الوضعانية التي كانت تُؤرِّخ للأبطال والزعماء والجنرالات، من دون اهتمام بسائر مكونات المجتمع.

إنّ البيوغرافيا في الوقت الراهن هي منهج يسمح باستقراء حقبة من الزمن في مختلف تمظهراتها وتعابيرها، من خلال تتبع سيرة الفرد. فيكون الفرد موضوع البيوغرافيا مَطيّةً للمؤرخ، أو فُرصةً له، لينبشَ التاريخ، على نحوٍ شموليّ، مُتتبِّعًا مسار الفرد، من خلال محيطه الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي وغيره من حقول التاريخ المُختلفة. كما أنّ دراسة البيوغرافيا تُمكِّننا، استنادًا إلى تتبع سيرة الفرد الذي هو موضوع الدراسة من تعرُّف شبكات العلاقات وإستراتيجيات الأفراد في نسج خيوط حياتهم. ويُمكن للبيوغرافيا أيضًا أن تُساعد على دراسة التطورات الحِرَفِيّة والاقتصادية والتغيُّرات التي يمكن أن يعرفها الفرد ضمن صيرورة جماعية، وهو ما يسمح بدراسة الحراك الاجتماعي عبر ذَلك التتبُّع الذي يمارسه الباحث لشخصية بحثه.

ولا يخفى أنّ الفرد لا يمكن أنْ يكون غُصنًا مُنفصلًا عن الشجرة، فهو ينمو ويتحرك ضمن جماعة. ومن خلال تحركاته وعلاقاته وانتماءاته العائلية أو العرقية أو الدينية، يُمكننا أنْ نشْتَشِفَّ التطوُّر الديمغرافي للجماعة، وتطور العلاقات بين الجماعات من ناحية، وبين الفرد والجماعة من ناحية أخرى. وتَحْمل البيوغرافيا الباحثَ على طرْحِ سَيْلٍ من الأسئلة تُساعده على إعادة تركيب حقبة تاريخية ربما لا تسمح الدراسات العامة باستقراء بعض جُزْئيَّاتها.

لقد مارس هذا الفن العديد من رواد مدرسة الحوليات؛ إذ خصَّ جاك لوغوف Jacques Le Goff الملك لويس التاسع Louis IX بكتاب يشتمل على 1280 صفحةً[2]. فهل تملأ حياة فرد حتى ولو كان ملكًا هذا الفضاء الشاسع من الورق والضجيج الاجتماعي والإخباري؟ يبدو الكتاب في ظاهره احتفاءً بلويس التاسع وهو الطفل الملك (أصبح ملكًا وعمره 12 سنةً) أو الملك المُقدس (رفعته الكنيسة إلى مصاف القديسين سنة 1297)، ولكنَّه يُعنى في الحقيقة بدراسة القرن الثالث عشر الذي شارك لويس التاسع في صُنْعِ بعض أحداثه. فنجدُ لوغوف يدرس وضع فرنسا إداريًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا، ودور لويس التاسع في سنّ القوانين وتغيير وجه فرنسا. كما تعرَّض لوغوف إلى الحروب الصليبية بوصفها مشغلًا من مشاغل لويس التاسع (سجن في مصر ومات وهو يحاصر تونس)، ودرس شبكة العلاقات التي تمتد من فرنسا إلى بلاد المغول ومُختلف المناورات الدبلوماسية التي مارستها فرنسا مدعومة من البابوية وعديد الملوك المسيحيين. وقد بيّن لوغوف من خلال ذلك خصائص الحياة الدينية في أوروبا الغربية.

---

1 هذه الترجمة هي ثمرة جهود مشتركة، ساهم فيها الباحث المساعد بمعهد الدوحة للدراسات العليا ياسين اليحياوي بالمراجعة والإصلاح، وإضافة الهوامش، والتعريف بالشخصيات الواردة ضمن المقال، وقام الأستاذ عبد الرحيم بنحادة أستاذ التاريخ الحديث بمعهد الدوحة للدراسات العليا ورئيس برنامج التاريخ بمراجعة النص العربي. أنظر: Giovanni Levi, "Les usages de la biographie," *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 44, no. 6 (1989), pp.1325 - 1336.

2 Jacques Le Goff, *Saint Louis* (Gallimard, Paris, 1996).

من خلال هذه المعطيات الملخَّصة لكتاب لويس التاسع، نستنتج أنّ لويس التاسع نفسه لم يكن سوى ذلك الشبح الذي ينماث في تاريخ فرنسا كما ينماث الملح في الماء، ولم تكن سيرته سوى ذلك الخيط الناظم الذي تسير تحته وفوقه وبجانبيْه جملةُ الأحداث التي سعى لوغوف إلى إماطة اللثام عنها وربْطها ببعضها، ليُخرج بحثًا شاملًا حول القرن الثالث عشر للميلاد. وفي هذا السياق، لابدّ من الإشارةِ إلى أنّ البيوغرافيا على الرغم من أنّ ليفي يدعو إلى اعتمادها منهجًا خارجَ تقاليد مدرسة الحوليات، فإنها في الحقيقة من صلب الحوليات. ويُمكن القول إنّ التطورات التاريخية التي تُقدَّم على أنّها "ما بعد الحوليات" إنما هي من صلب الحوليات وُلِدَتْ، وتحت أجنِحتها ترعرعت.

أولًا،

يقول ريمون كنو[3] Raymond Queneau: "توجد فترات يمكن أن نكتب فيها تاريخ الفرد، مع التغاضي عن ذكر أيّ حدث تاريخي"[4]. ويمكن أن نقول أيضًا إنه توجد فترات (ربما تكون قريبةً منّا) يُمكن أن نسرد فيها حدثًا تاريخيًّا من دون التعرض لأيّ مسار فردي. إنّنا نعيش اليوم مرحلةً وسطى؛ إذ توجد السيرة في الوقت الراهن في صلب اهتمامات المؤرخين أكثر من أيّ وقتٍ مضى، إلّا أنها أفصحت عن جوانبها الغامضة. ونحن نعود إليها في بعض الأحيان لإبراز ارتباط الأفراد وتصرفاتهم بأنظمة منمذجة عامة باسم تجربة الحياة، وعلى عكس ذلك يُنظر إليها في حالات أخرى على أنها المكان المفضل الذي توضع فيه على المحكّ صحة الفرضيات العلمية التي تخصّ الممارسات والسلوك الفعلي للقوانين والقواعد الاجتماعية.

لقد أبرز أرنالدو موميغليانو[5] Arnaldo Momigliano في الوقت نفسه غموض السير وخصوبتها. فمن جهة، "لا يبدو مثيرًا إن أخذت السيرة مكانها في قلب البحث التاريخي، في حين تجعل بواكير التاريخانية تقريبًا كلّ أشكال التاريخ السياسي والاجتماعي معقَّدةً، وتظلّ السيرة أمرًا بسيطًا؛ ذلك أنّ للفرد حدودًا واضحةً وعددًا محدودًا من العلاقات التي لها دلالة (...) تنفتح السيرة على كلّ أنواع المشكلات داخل حدود محدّدة المعالم"[6]. ومن جهة أخرى، "هل يكون بمقدور المؤرخين في يوم من الأيام تعداد أوجه الحياة التي لا تحصى؟ من الآن أصبح للسيرة دور غامض في التاريخ. فكما يمكنها أن تكون أداةً للبحث الاجتماعي، يمكنها أيضًا أن تكون وسيلةً لتجنّبه"[7].

لسنا نريد الرجوع إلى نقاش كان دومًا من صميم العلوم الاجتماعية والتاريخانية التي وصفها بيار بورديو[8] Pierre Bourdieu بضراوته المنقذة بأنها عبث علمي[9]. غير أننا نرى أنه في فترة أزمة المناويل Paradigmes والمراجعات الخصبة لنماذج التأويل المطبقة على العالم الاجتماعي ما يستدعي الإقبال الحديث للمؤرخين على السير والسير الذاتية جملةً من الملاحظات التي يمكنها أن تساهم

3 روائي وشاعر فرنسي (1903 - 1976). أوّل رواياته هي *Le Chiendent* التي أصدرها عام 1933. وقد سعى فيها إلى شرح أدبي لكتاب **مقال عن المنهج** لرينيه ديكارت. وبعد الشهرة التي نالتها الرواية، شرع في كتابة أربع روايات مستلهمة من سيرته الذاتية، وتُعدُّ هذه الفترة (أربعينيّات القرن العشرين) المرحلة اللامعة في "رحلة" ريمون الأدبية، لتتوالى بعد ذلك الكتابات من قبيل الرواية، والشعر، والترجمة، وبعض الدراسات في الأدب، والتاريخ أيضا.

4 Raymond Queneau, "L'histoire dans le roman," *Front national,* vol. 4, no. 8 (1945).

5 مؤرخ إيطالي (1908 - 1987)، مُتخصص بتاريخ الحضارة اليونانية في الفترة الهيلينية. له العديد من المساهمات المتعلّقة بمناهج التأريخ القديمة والحديثة، وقد ألّف في ذلك كتابًا بعنوان **إشكالات التأريخ القديم والحديث** (1983) *Problèmes d'historiographie ancienne et modern*، كما عُرف أيضًا بكتاب **حكم بربرية** (1983) *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*، وقد حاول أن يُبرز فيه علاقات التثاقف بين اليونان والرومان والبرابرة.

6 Arnaldo Momigliano, "Storicismo rivisitato," in Arnaldo Momigliano, *Fondamenti della storia antica* (Torino: Einaudi, 1984), p. 464.

7 Arnaldo Momigliano, *Lo sviluppo della biografia greca* (Turin: Einaudi, 1974), p. 8.

8 وبيار بورديو (1930 - 2002) هو عالم اجتماع فرنسي، وأحد أبرز المراجع العالمية في علم الاجتماع المُعاصر. ساهم في النقاش الدائر في مُنتصف القرن العشرين بشأن حدود العلوم الاجتماعية والإنسانية، ودافع عن المُقاربة المُتعدّدة التخصصات التي تعتمد مُختلف المناهج والعلوم من أجل دراسة المجتمع.

9 Pierre Bourdieu, *Choses dites* (Paris: Les Editions de Minuit, 1987), p. 43.

في التفكير في ما دعت إليه افتتاحية الحوليات[10]. وفي ما نرى، تتعلق أغلب الأسئلة المنهجية في الدراسات التاريخية المعاصرة بالبيوغرافيا، وخصوصًا علاقتها بالعلوم الاجتماعية، ومشكلات مستويات التحليل، والعلاقات بين القوانين والممارسات، والعلاقات بين حدود الحرية والعقلانية الإنسانية التي تُعدّ الأكثر تعقيدًا.

ثانيًا،

يوجد جانب مهمّ يخص العلاقات بين التاريخ والسرد. وتمثّل البيوغرافيا في الواقع المعبّر المميز الذي تُطرح من خلاله التساؤلات والتقنيات الخاصة بالأدب أمام الكتابة التاريخية. وقد دار نقاش طويل حول هذا الموضوع، وبخاصة ذاك النقاش الذي يتعلق بتقنيات الحِجاج الذي يعتمده المؤرخون. فالأدب، وهو متحرر من العوائق الوثائقية، يتلاءم مع مختلف النماذج والمسارات البيوغرافية التي كثيرًا ما أثّرت في المؤرخين. ويطرح هذا التأثير الذي يُعدّ غير مباشر أكثر منه تأثيرًا مباشرًا بعض المشكلات، والتساؤلات، والمسارات النفسية أو السلوكية التي تُرجع المؤرخ إلى عوائق وثائقية كثيرًا ما تكون صعبة التجاوز؛ من ذلك مثلًا ما يتعلق بالحركات، والأفكار اليومية، والشكوك، وانعدام اليقين، وأشكال الهوية المشتتة والمتحركة واللحظات المتناقضة لبنائها.

لا شكّ في وجود اختلاف بين متطلبات عمل المؤرخ وعمل الروائي، وعلى الرّغم من ذلك، فإنّهما يتقاربان شيئًا فشيئًا. وإنّ اندهاشنا، بوصفنا مستعملين للأرشيف، تجاه عمليات الوصف التي يستحيل التوسع فيها؛ نظرًا إلى قلّة الوثائق، يغذي في الحين نفسه التاريخ السردي والاهتمام بمصادر جديدة تمكّن من اكتشاف إشارات مبعثرة لحركات وكلمات من الحياة اليومية. وعلاوةً على ذلك، أعاد ذلك الاندهاش النقاش من جديد في تقنيات الحجاج والطريقة التي تحوّل بها البحث إلى عملية تواصلية من خلال النص المكتوب.

هل يمكننا أن نكتب تاريخ فرد؟ كثيرًا ما يقع تجنّب السؤال الذي يثير نقاطًا مهمةً بالنسبة إلى البحث التاريخي، باعتماد عمليات تبسيط تتعلل بغياب المصادر. وفي هذا السياق نبيّن أنّ هذه الصعوبة ليست الصعوبة الوحيدة وليست الصعوبة الرئيسة أيضًا. ففي كثير من الحالات تأتي التشويهات الصارخة من تخيّلنا، بوصفنا مؤرخين، أنّ الفاعلين التاريخيين يخضعون لنماذج عقلانية محدودة قد تجاوزها الزمن. وانطلاقًا من اتباع تقليدي بيوغرافي جاهز، إضافةً إلى لغة تخصصنا، نجد أنفسنا قد عولنا على نماذج تجمع بين تاريخ منظّم، وشخصية متناسقة ومستقرة، وأفعال متواصلة، وقرارات لا ريب فيها.

ثالثًا،

لقد تحدّث بيار بورديو في هذا المعنى بصفة سليمة عن "الوهم البيوغرافي"، وهو يرى ضرورة إعادة بناء الظرفيّة و"المساحة الاجتماعية" التي يؤثّر فيها الفرد في كل لحظة، في حقول متعدّدة[11]. إلا أنّ الشك في إمكان كتابة البيوغرافيا يظلّ مطروحًا. ولم تكن مراجعة البيوغرافيا العمومية، وهي بيوغرافيا نموذجية وأخلاقية، على نحوٍ تدريجي، ولكنّ ذلك قد كان في شكل تموجات تكون دومًا في ارتباط وثيق بفترات أزمة تعريف العقلانية، وبالفترات التي يصبح فيها التصادم بين الفرد والمؤسسات تصادمًا حادًا. وقد كان ذلك على نحوٍ جليّ خلال القرن الثامن عشر في إطار النقاش الذي فُتِح حول إمكان كتابة سيرة الفرد. وتسعى الرواية الأدبية

10 Jacques Revel, "Présentation," *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 43, no. 2 (1988), pp. 295 - 299.

11 Pierre Bourdieu, "L'illusion biographique," *Actes de la Recherche en Sciences sociales,* vol. 62 - 63 (juin 1986), pp. 69 - 72.

(لورونس ستارن[12] Laurence Sterne ودينيس ديدرو[13] Denis Diderot) إلى بناء صورة رجل معقّد ومتناقض، يكون طبعه وآراؤه ومواقفه في تكوّن مستمر. وتمسّ هذه الأزمة السيرة الذاتية (جان جاك روسو[14] Jean-Jacques Rousseau، وفي نهاية الأمر تمسّ البيوغرافيا في حدّ ذاتها). ويتميز هذا الزمن (القرن الثامن عشر) بالكثير من التماثل مع زمننا الحاضر: يأخذ الوعي في الاختلاف بين الشخصية الاجتماعية وتصور الذات مكانةً متميزةً. فقد جرى إدراك حدود البيوغرافيا بوضوح في وقتٍ نشهد فيه ازدهار الجنس البيوغرافي.

يصف مارسال موس[15] Marcel Mauss الفرق بين الشخصية الاجتماعية وتصور الذات بالعبارات التالية: "إنه من الثابت خاصةً بالنسبة إلينا أنه لم يوجد إطلاقًا كائن بشري لا يدرك فقط معنًى لجسمه، بل كذلك لشخصيته الروحية والجسدية في الوقت نفسه". إلا أنّ هذا المعنى للأنا لا يتطابق مع الطريقة التي "تشكّلت عبر قرون من الزمن من خلال مجتمعات عديدة، وليس ذلك بمعنى "الأنا"، وإنما بالمفهوم والمصطلح"[16]. وفي الحقيقة، يبدو واضحًا في بعض الفترات أنّ مفهوم "الأنا" الذي بُنيَ اجتماعيًّا كان مفهومًا ضيّقًا. وبمعنى آخر، فإنّ ما كان يُعدّ محددًا اجتماعيًّا وقابلًا للتصريح به لم يكن يُغطي إلا على نحوٍ غير ملائم ما يعدّه الفرد من الأمور الأساسية. وهذه المشكلة المطروحة في الوقت الراهن هي ما جرى التعبير عنها بوضوح في القرن الثامن عشر.

رابعًا،

يمكننا أن ننطلق من بعض الأمثلة من القرن الثامن عشر؛ إذ يمكن أن نرى أنّ قصة تريسترام شاندي Tristram Shandy التي ألفها ستارن هي أوّل رواية حديثة، لأنها تبرز التجزئة الكبيرة لأيّ بيوغرافيا فردية. وهذه التجزئة تُترجم بالتغير الدائم للأزمنة والاعتماد على تعدّد الإحالات، وبالطبيعة المتناقضة والمفارقات التي تميّز لغة أبطال الرواية. ويمكن أن نضيف أنّ الحوار بين تريسترام Tristram والمؤلف والقارئ هو من الملامح المميزة للكتاب، وهي طريقة فعّالة لبناء سردية تعبّر عن العناصر المتناقضة المكوّنة لهوية الفرد ومختلف التمثّلات التي يُمكن أنْ نستحضرها بحسب زوايا النظر، وبحسب الفترات أيضًا.

لقد كان ديدرو من كبار المعجبين بستارن، وكان يقتسم معه التصورات التي تتعلق بالبيوغرافيا؛ إذ يراها غير قادرة على التعبير على جوهر الفرد. فهو لم يرفض جنس الأدب البيوغرافي، ولكنه يرى أنّ البيوغرافيا على الرّغم من أنها لا تستطيع أن تكون واقعيةً، فإنها تضطلع بوظيفة تربوية في تقديمها لشخصيات مشهورة، كاشفةً عن فضائلها في الفضاء العامّ ورذائلها في المجال الخاص.

---

12 أديب ورجل دين بريطاني (1713 - 1768)، من أصول آيرلندية، اشتهر بروايته **حياة تريسترام شاندي الرجل النبيل وآراؤه** المعروفة اختصارًا بـ **تريسترام شاندي** *Tristram Shandy* (1959)، وهي تُعدّ من أكثر الأعمال أهميةً في الأدب الغربي الكلاسيكي. كما اشتهر أيضًا بروايته الأخيرة **رحلة عاطفية عبر فرنسا وإيطاليا** *A Sentimental Journey Through France and Italy* (1768). وهو يُعدّ، من خلال ابتكاره لتقنيات سردية جديدة، مؤسّس الأدب الروائي الحديث. وقد أثّرت روايته وأسلوبه في العديد من الروائيين من بعده، كما هي الحال بالنسبة إلى ديدرو في روايته **يعقوب القدريّ**.

13 أديب وفيلسوف فرنسي (1713 - 1784). عُرف بموسوعيته المعرفية وحِسّه النقدي. ترك بصمته في العديد من الأنواع الأدبية التي كتب فيها. فقد وضع أساس الدراما البرجوازية في المسرح، وكسر النموذج التقليدي للكتابة الكلاسيكية الروائية في روايته **يعقوب القدري وسيده** *Jacques le fataliste et son maître* التي كان متأثرًا فيها بلورونس ستارن، إضافةً إلى تأليفه **الموسوعة الفرنسية** التي تعدّ أبرز أعماله.

14 كاتب وفيلسوف وموسيقي من جنيف (1712 - 1778). يُعدّ من أكثر فلاسفة الأنوار تأثيرًا في ما سيعرفه التاريخ الأوروبي من أحداث، خصوصًا الثورة الفرنسية. وإلى جانب مؤلفاته العديدة، يُعدّ كتابه **اعترافات جان جاك روسو** نموذجًا جديدًا للسِّير الذاتية التي تكشف عن الحياة الشخصية للكاتب. وعلى الرغم من ذلك، لم تنلْ هذه السيرة رضا روسو. فعمد إلى إعادة كتابتها من مُنطلق حواريّ، وهو ما قام به بعد أعوام من تحرير الاعترافات؛ إذ أعاد جوهرها في شكلٍ حواري بعنوان **جان جاك قاضي روسو** مكوّنًا بذلك ثنائيةً لشخصيته.

15 أنثروبولوجي وعالم اجتماع فرنسي (1872 - 1950). يُعَدّ من مؤسسي الأنثروبولوجيا، وقد استفاد كلود ليفي ستراوس Claude Lévi-Strauss من العديد من أبحاثه ودراساته. لم ينشر موس أيّ كتاب عن أفكاره ومنهجه، إلا أنّه ترك عدّة مقالات منشورة في مجلة **السنة السوسيولوجية** L'Année sociologique التي أنشأها إيميل دوركايم Émile Durkheim عام 1898.

16 Marcel Mauss, "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi'," in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, 8th edn. (Paris: Presses Universitaires de France, 1983), p. 335.

علاوةً على ذلك، راودتْ ديدرو مرات عديدة فكرة كتابة بيوغرافيا قبل أن يجزم باستحالة ذلك[17]. ولم تخلُ أعماله من تلميحات بيوغرافية؛ إذ نجد نماذجها المميزة في شكل أجزاء متناثرة داخل كتابه جاك القدري Jacques le Fataliste، وقد وقع حلّ مشكلة الفردية باللجوء إلى الحوار. فقد كان لكلّ من الشاب جاك وسيده العجوز حياته الخاصة، ولكنهما كانا يتبادلان الآراء. وفي بعض الأحيان، يتبادلان حتى الأدوار. فنتج عن هذا التعاون الحواري والمتناسق شخصية يغلب عليها طابع السيرة الذاتية تبدو في الوقت نفسه شابةً وعجوزًا. وتركّزت الحقيقة والوهم في هذه التذبذبات، وكذلك السيرة الذاتية وتعدّد الشخوص. لذا، تبدو كل لحظة أنها لحظة خاصة، ولكن إذا أخذناها بصفة منفردة، فإنها لا يمكن أن تكون إلا تحريفًا بالنسبة إلى بناء شخصيات لا تخضع لتطور خطّي ولا تتّبع مسارًا متماسكًا ومحدّد الاتجاه.

وإذا نظرنا في نموذج كلاسيكي للسيرة الذاتية متمثّل باعترافات روسو Les confessions de Rousseau، فإنّ هذا المثال يبدو للوهلة الأولى مناقضًا للانطباع الحاصل في النصف الثاني من القرن الثامن عشر حول الشك في إمكان كتابة سيرة ذاتية. فروسو لم يفكر فقط في أنه يمكن سرد سيرة إنسان (ربما بالنسبة إليه هو نفسه)، ولكنه رأى أنّ هذه الرواية يمكن أن تكون حقيقيةً بالفعل، وهكذا تبدأ الاعترافات بالفقرة الشهيرة: "ها هي صورة رجل تمّ رسمها بصورة طبيعية في مطلق حقيقتها الموجودة التي ربما ستظل كذلك إلى الأبد". ويرى الكاتب نفسه أنّه ما إن بدأ الكتابة حتى صار يواجه مشروعًا ربما يكون ممكنًا، ولكنه سيكون على أيّ نحو كان مشروعًا مفردًا "أنْجز مشروعًا لم يكن له مثيلٌ ولن يكون لإنجازه أيّ مقلّد".

سيفنّد المستقبل ذلك بطريقة ما، وكان تقبّل الاعترافات معلومًا. فعندما قدَّم روسو مخطوطته للقراءة، لم يُفهم - على حدّ قوله - ووقع تأويل كلامه خطأً. وقد كانت البيوغرافيا ممكنةً، ولكنّ التعبير عن حقيقتها لم يكن ممكنًا. خيّر روسو، أمام هذه الاستحالة، التخلي عن كتابة سيرته الذاتية، وليس ذلك لأنه لا يريد الحديث عنها، وإنما لأنّ عرْضها قد يؤدّي بها إلى التحريف أو التشويه. وكان هو أيضًا يفكر في أنه لا يوجد إلا حلّ سردي واحد متمثّل بالحوار، وهذا الأمر قام به بسنوات بعد تحرير الاعترافات؛ إذ أعاد جوهرها في شكل حواري ضمن جان جاك قاضي روسو Jean Jacques juge de Rousseau، مكونًا بذلك ثنائيةً لشخصيته.

لم يكن الحوار بالنسبة إلى روسو كما هو الشأن بالنسبة إلى ديدرو أو ستارن (ومن قبْلهما شافتسبوري[18] Shaftesbury الذي ربما كان هو الذي أوحى بهذا الحلّ) الوسيلةَ الوحيدة للتواصل الواضح فحسب، وإنما كان أيضًا طريقةً تُعاد من خلالها للموضوع فردانيته المعقّدة؛ عبر التخلص من الجوانب التقليدية للبيوغرافيا التي تزعم أنها تلاحظها وتشرّحها على نحوٍ موضوعيّ مثلما هو الشأن في أبحاث علم الحشرات.

انطلقت هذه الأزمة التي تستحق تحليلًا مطولًا من الرواية، لتصل إلى السيرة الذاتية. غير أنه لم يكن لها سوى صدًى محدود ضمن البيوغرافيا التاريخية (حتى لو كان يُفضل توقفًا أكثر على حياة جونسون Johnson التي كتبها جيمس بوسوال James Boswell[19]، وبخاصة على دور الخيال في إعادة بناء حوارات المؤلف. وتحيل مشكلة العلاقة بين الكاتب والشخصية الأدبية أيضًا على الملاحظات السابقة المتعلقة بثنائية وجهات النظر)[20]. وقد جرى التوصل إلى حلّ وسط في البيوغرافيا الأخلاقية التي تخلّت فعلًا عن الشمولية والحقائقية

17 بشأن موقف ديدرو وروسو من السيرة عمومًا والسيرة الذاتية خصوصًا، انظر:
Jean-Claude Bonnet, "Le fantasme de l'écrivain," *Poétique,* vol. 63 (septembre 1985), pp. 259 - 278.

18 فيلسوف وسياسي إنكليزي (1671 - 1713). تميز إنتاجه الفكري بالدمج بين الفلسفة واللاهوت. فبالنسبة إليه كلّ شيء هو جزء من نظام كوني مُتناسق ومُنظّم يُحيل ضرورةً على الوجود الإلهي. أثّرتْ أعماله في العديد من مفكري القرنين 18 و19.

19 كاتب ومحام إسكتلندي (1740 - 1795)، تتلمذ على يد آدم سميث، والتقى في رحلته عبر أوروبا بكلٍّ من فولتير وجان جاك روسو. عُرف بكتابه **سيرة سمويل جونسون** (1791)، وهو كتاب من أبرز الأعمال الأدبية الإنكليزية في القرن الثامن عشر، ويُعدّ مرحلةً مهمّةً في تطور سرديات السِّير.

20 William C. Dowling, "Boswell and the Problem of Biography," in Daniel Aaron (ed.), *Studies in Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 73 - 93.

الفردية للبحث عن التركيز التربوي للبيوغرافيات المثالية؛ أي أفعال الفاعلين وحركاتهم. ويفترض هذا التبسيط في الحقيقة الثقة في قدرة البيوغرافيا على وصف ما هو معبّر في حياة ما. وتبلغ هذه الثقة ذروتها في الوضعانية والوظيفية اللتين تزيد معهما عملية انتقاء الأفعال البارزة في تضخيم الطابع التمثيلي والنموذجي للبيوغرافيات بتمييز بُعدها العامّ من بُعدها الخاص، مع عدم الاكتراث بالفوارق بين النماذج المعروضة.

خامسًا،

لقد برزت الأزمة في القرن العشرين مع ظهور مناويل جديدة في مجمل الحقول العلمية، وهي أزمة التصور الآلي في الفيزياء، وميلاد علم النفس، ووجود توجهات أدبية جديدة (يُمكن الإشارة إلى مارسيل بروست[21] Proust Marcel وجيمس جويس[22] James Joyce وروبرت موزيل[23] Robert Musil). فصارت الاحتمالات هي التي تمثّل وضع الوصف، بدلًا من الخصائص. وترتكز العلوم الآلية على التحديد الدقيق لما يمكن، وما يجب أن يحدث في الظواهر الطبيعية. وقد عوضها قانون للمنع يعرف على عكس ذلك ما لا يجب أن يحدث؛ وانطلاقًا من ذلك كلّ ما يمكن أن يحدث من دون تعارض معه يمكن أن يُحسب ضمن الوقائع. وفي هذا الإطار، أصبح من الأمور الأساسية أن نعرف وجهة نظر الملاحظ، ووجود شخص آخر بداخلنا في شكل اللاوعي يثير مشكلة العلاقة بين الوصف التقليدي الخطّي ووهم الهوية الخاصة والمتماسكة من دون تناقضات، وهي ليست سوى واجهة أو قناع أو تمظهرات لمجموعة من الأجزاء والشظايا.

لم يكن البعد الجديد الذي يتحمله الإنسان مع فردانيته هو المسؤول الوحيد عن الاحتمالات الحديثة حول إمكان البيوغرافيا أو استحالتها. لقد أصبح جليًا أنّ تعقيد الهوية نفسها وتكوّنها المتدرّج وغير الخطّي وتناقضاتها، عوامل تمثّل مشكلاتٍ للبيوغرافيا التي تُطرح على المؤرخين. وواصلت البيوغرافيا ازدهارها، ولكن هذا الازدهار كان دائمًا بطريقة إشكالية وجدالية نجمت عنها جملة من الجوانب الغامضة من دون حلّ، وهي تمثّل - في ما نرى - واحدًا من مجالات التصادم المميزة في فضاء الكتابة التاريخية. وعلى خلفية ذلك، نجد مقاربةً جديدةً للبنى الاجتماعية تدفع إعادة النظر - بخاصة في التحاليل والمصطلحات المتعلقة بالتراتبية والتضامن الاجتماعيين - إلى تقديم الآليات التي من خلالها تتكون شبكات العلاقات والشرائح والمجموعات الاجتماعية، على نحوٍ أقلّ شكلانيةً. ولكنْ تثير مسألة معرفة صلابة الطريقة التي تتكون بها التشكيلات الاجتماعية وتتفكك وتحليلها سؤالين جوهريّين، هما: كيف يحدّد الأفراد موقعهم (بوعي أو بلا وعي) بالنسبة إلى المجموعة؟ وهل يعدّون أنفسهم جزءًا من طبقة مّا؟

سادسًا،

لطالما عبّر المؤرخون مُنذ سنوات عن أنهم على وعي بالمشكلات المذكورة آنفًا، إلا أنّ المصادر التي لدينا لا تفيدنا في ما يتعلق بصيرورة تكوين القرارات، وإنّما بنتائجها النهائية المتمثّلة بالأفعال. وكثيرًا ما يؤدّي غياب الحياد في الوثاق إلى تفسيرات خطية وأُحادية الأسباب.

21 كاتب وروائي فرنسي (1871 - 1922)، اشتهر برواية **البحث عن الزمن المفقود** *À la recherche du temps perdu*، وهي مكونة من سبعة أجزاء، وقد نُشرت خلال الفترة 1913 - 1926. خرج بروست عن السائد في زمنه من الكتابة الروائية الكلاسيكية، وعدّه النُقاد واضع معالم الرواية الحديثة.

22 روائي وشاعر آيرلندي (1882 - 1941). يُعدُّ واحدًا من أكثر الروائيين تأثيرًا في القرن العشرين. أمّا أعماله الرئيسة، فهي بمنزلة مجموعة من القصص بعنوان **ناس من دبلن** *The Dubliners* (1914)، إضافةً إلى روايات أخرى أشهرها رواية **يوليسيس** *Ulysses* (1918 - 1920)، وهي من أبرز أعمال الأدب الحداثي.

23 مهندس وروائي وكاتب مسرحي نمساوي (1880 - 1942). اشتهر بروايته **رجل بلا صفات** *L'Homme sans qualités* التي كتبها في ثلاثينيّات القرن العشرين، ولم يُكتب لها الانتشار بسبب الحَظْر النازي. وستُكتشف الرواية من جديد عام 1950 عندما أُعيد نشرها مُنقّحةً على يد أدولف فريزي Adolf Frisé، لتُعدّ بعد ذلك من الأعمال المؤسسة لروايات القرن العشرين.

كان المؤرخون مبهورين بثراء المسارات الفردية، ولكنّهم كانوا في الوقت نفسه عاجزين عن التحكم في الخصوصيات الدقيقة لحياة الفرد، فحاولوا في المدة الأخيرة تناول البيوغرافيا بطرائق مختلفة. وفي هذا السياق، نقترح تقديم نَمْذَجة لهذه المقاربات متمثّلة، من دون شكّ، بنمذجة جزئية، لكنها تسعى إلى تسليط الضوء على تعقيد المسار البيوغرافي الذي لا يزال من دون حلّ.

البروسوبوغرافيا والبيوغرافيا النمطية

لا تمثّل البيوغرافيات الفردية أهميةً من هذا المنظور إلا بقدر ما تدلّ على سلوك أو مظاهر ذات ارتباط بالأوضاع الاجتماعية التي كثيرًا ما تتكرر إحصائيًا. فهي ليست بيوغرافيات حقيقيةً، بل هي استعمال للمُعطيات البيوغرافية لأغراض بروسوبوغرافية Prosopographie. ولا تُعدّ العناصر البيوغرافية التي توجد ضمن البروسوبوغرافيا معبّرةً تاريخيًا إلا لبعدها العامّ. وليس من قبيل الصدفة أن اعتمد مؤرخو الذهنيات البروسوبوغرافيا أكثر من اهتمامهم بالبيوغرافيات الفردية. فقد كتب ميشال فوفال[24] Michel Vovelle في هذا الباب قائلًا: "تطبيعًا لمقاربات التاريخ الاجتماعي الكمّي، وقد حاولنا في مجال تاريخ الذهنيات أنْ نَعرض تاريخ هذه الجماعات وهؤلاء المجهولين؛ أي أولئك الذين لم يتمكنوا حتى من لحظة اعتراف، وحتى إن بدا الأمر أدبيًا، فإنّنا نعني كلّ الذين تمّ إقصاؤهم من البيوغرافيا"[25].

تحيل العلاقة بين مفهومي "تماهي المجموعة" و"تماهي الفرد" Habitus التي تحدّث عنها بورديو على التمييز بين ما هو جماعي وقابل للتحديد؛ أي "ما هو سائد في فترة ما أو خاص بطبقة اجتماعية ما"، وما هو ضمن "المسارات الاجتماعية المتفردة". فهي في الحقيقة "علاقة تنوّع داخل الوحدة وهو ما يعكس التنوع داخل الانسجام الذي يميز أوضاع الإنتاج الاجتماعي لأفراد الطبقة الواحدة، والذي يوحّد التماهي المفرد لمختلف عناصر الطبقة الواحدة. إنّ كلّ منظومة الاستعدادات الفردية هي شكل من أشكال الأطر الأخرى (...) ولا يمكن أن يكون الأسلوب الفردي إلا ابتعادًا عن الأسلوب الخاص بفترة أو بطبقة".

وهكذا يُحدّد العدد اللامتناهي للتشكيلات الممكنة، انطلاقًا من التجارب الإحصائية المشتركة بين أفراد المجموعة الواحدة "الاختلافات المفردة اللامتناهية" شأنَ "انضباط الجماعة وأسلوبها"[26]. وفي هذا السياق، يبدو أيضا أنّ الانحرافات والانزياحات التي ما إن يقع إبرازها، حتّى تُحيل على ما هو خاص بالمجموعة المدروسة من الناحيتين البنيوية والإحصائية. وتشتمل هذه المقاربة على بعض العناصر الوظيفية في التعريف بالنماذج والأساليب المشتركة بين عناصر المجموعة وكذلك في رفض الانحرافات والانزياحات بوصفها ليست مُعبرةً. وقد أثار بيار بورديو أيضًا مسألة الحتمية وكذلك الاختيار الواعي، إلا أنّ هذا النوع من الاختيار يُلاحظ أكثر ممّا يفسر، إضافةً إلى أنه يقع تأكيد العناصر المحتومة وغير الواعية، والإستراتيجيات التي ليست نتيجة نية إستراتيجية حقيقية.

يمكن أن نصف هذا النوع من البيوغرافيا بأنّه نمطيّ بالنسبة إلى البيوغرافيات الفردية التي لا تصلح إلا للاستدلال على أشكال نوعية من السلوك أو الأوضاع، وأنّه يعطي بعض التماثل مع البروسوبوغرافيا. ففي الواقع، ليست البيوغرافيا التي تحتويها هي بيوغرافيا شخص متفرد، وإنما هي بيوغرافيا شخص تتكثف فيها كلّ خصائص المجموعة. وهي بذلك طريقة معتادة للتعبير عن نماذج وقواعد بنيوية (البنى العائلية، وآليات تطور الملكيات والنفوذ، وأشكال التراتب، والحراك الاجتماعي.. إلخ) تتدخل للبرهنة على أنها حُجج تجريبية قبل أن تُقدّم أمثلةً نمطيةً.

---

24 مؤرخ فرنسي(1933 -)، مُتخصص بالتاريخ الحديث، وتاريخ الثورة الفرنسية. وإضافةً إلى أبحاثه في هذا المجال التي سمحتْ له بأن يكون أستاذًا لتاريخ الثورة الفرنسية بجامعة باريس الأولى، أعاد الأهمية إلى دور الفرد من جهة أنه فاعلٌ في التاريخ، كما اهتمّ بالتأريخ لـ "الموت" من مُنطلق مقاربة اجتماعية ودينية. واستطاع أن يجعل المقاربة الماركسية أكثر راهنيّةً من خلال إدراج تاريخ البنية الذهنية بوصفه مُكمِّلًا للبنية الاجتماعية والاقتصادية.

25 Michel Vovelle, "De la biographie à l'étude de cas," in *Problèmes et méthodes de la biographie* (Paris: publications de la Sorbonne, 1985), p.191.

26 Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Genève/Paris: Librairie Droz, 1972), pp.186 - 189.



البيوغرافيا والظرف

تحتفظ البيوغرافيا في هذا النوع الثاني من الاستعمال بخصوصيتها، إلا أنّه يقع تأكيد الفترة والوسط والبيئة تأكيدًا شديدًا، بالنظر إلى أنّ هذه العوامل قادرة على تمييز محيط قد يفسّر المسارات في تفرّدها. غير أنّ الظرف، في الحقيقة، يحيل على مآلين مُخْتلفين. فمن جهة، يسمح في حالة أولى بإعادة تركيب الإطار التاريخي والاجتماعي الذي تدور فيه الأحداث بفهمٍ يبدو عصيًّا على التفسير ومُحَيِّرًا في الوهلة الأولى، وهو ما عرفته نتالي زيمون دافيد[27] Natalie Zemon David بأنّه "ممارسة ثقافية أو شكل من أشكال التصرف في إطار ممارسات ثقافية هي ممارسات القرن السادس عشر"[28]. ومن جهة أخرى، يحاول التأويل الذي قدمه دانيال روش[29] Daniel Roche لفهم بطله الزجّاج مناتريا Le vitrier Ménétra إضفاء شكل طبيعي على السلوكيات التي تفقد خصائصها بوصفها مسارات فرديةً خاصةً إن حدث تبيُّن لتمييزها وسطًا اجتماعيًّا ما (خصوصًا وسط الرفقة والحرفيين الفرنسيين في نهاية القرن الثامن عشر)، وهي تُساهم أخيرًا في رسم ملامح فترة تاريخية أو مجموعة بشرية ما[30]. ولا يعني ذلك حصر التصرفات في سلوكيات نموذجية. ولكنّ تأويل التقلبات البيوغرافية، في ضوء ظرفٍ ما، يجعلها ممكنةً وعاديةً.

يصلح الظرف في حالة ثانية لتغطية الثغرات الوثائقية مقارنةً بأشخاص آخرين تشبه سيرتهم سيرة الشخصية التي هي موضوع البحث على أيّ نحو كان. ويُمكن أن نذكر في هذا السياق أنّ كتاب فرنكو فانتوري Franco Venturi **شباب ديدرو** *La jeunesse de Diderot* قد أعاد بناء السنوات الأولى من حياة شخصيته تقريبًا من دون وثائق مباشرة. "إلا أنّ بعض الشذرات التي بقيت في مُجملها بشأن الجزء الأول من حياته لها بعدٌ فكاهيّ صرف أو هي تتصف بصعوبتها، مقارنةً بالخصائص العامة للفترة (فترة شباب ديدرو). ولكي نُوليَ مُحاولة إعادة بناء البيوغرافيا خلال سنواته الأولى أهميةً، فإنّه من الضروري أن نرفّع على قدر الإمكان عددَ الأفراد، وعدد التحركات التي كانت له بها علاقات، وإعادة بناء محيطه حوله، وزيادة عدد الأمثلة لعدّة ضروب أخرى من الحياة تتوازى مع حياته، وإعادة بعث شُبان آخرين من حوله"[31].

ويعتمد هذا الاستعمال للبيوغرافيا على فرضية غير مباشرة يمكن أن نصوغَها من خلال القول إنه مهما كانت طرافتها الظاهرة، فإنّ أيّ حياة لا يمكن أنْ تُحصر بين انحرافاتها وتفردها. ولكنها، على العكس من ذلك، يُمكن أنْ تربط أيّ تباعد ظاهري بالنماذج الموجودة، بالنظر إلى أنّ أيّ تباعد يتموقع ضمن ما يسمح به الظرف التاريخي. وقد أدَّى هذا الموقف إلى نتائج ثرية تعرف عادةً كيفية المحافظة على التوازن بين خصوصية المسار الفردي وجملة المنظومة الاجتماعية. ولكن من المأسوف عليه أن يقع تصوير الظرف دائمًا على أنّه جامد ومتماسك، يمثّل خلفيةً ثابتةً لتفسير البيوغرافيا. وفي هذا السياق، تتجذر المسارات الفردية، على نحوٍ جيّد، في ظرفية ما، لكنها لا تؤثر فيها ولا تغيّرها.

27 مؤرخة فرنسية (1928 -)، مُتخصصة بالتاريخ الثقافي والاجتماعي لفرنسا في الفترة الحديثة. بعد دراستها الرائدة حول التاريخ الشعبي لفرنسا في القرن السادس عشر، ودراستها حول مُجتمع مدينة ليون الفرنسية، أصبحتْ من المؤسسين البارزين لما يُعرف بـ "الميكروتاريخ" أو "التاريخ المجهري" Microhistoire، وهي مُقاربة تاريخية جديدة تعتمد في تحليل الثقافة على دراسة حالات استثنائية، تتوافر على عدد ضئيل من الوثائق التي عادةً ما يصعب الوصول إليها.

28 Natalie Zemon Davis, "AHR Forum: The Return of Martin Guerre. On the Lame," in *American Historical Review,* no. 93 (1988), p. 590.

29 مؤرخ فرنسي (1935 -)، متخصص بالتاريخ الثقافي والاجتماعي لفرنسا في فترة تشكّل الجمهورية. حاول ابتداءً من أعماله الأولى المزج بين الثقافي والاجتماعي في أبحاثه، ولم يقتصر على دراسة الثقافة التي تمخضت عن الطبقة البرجوازية، بل أدرج الثقافة الشعبية أيضًا، بالنظر إلى أنّ هاتين الثقافتين تُشكلان نافذة لدراسة المُجتمع الفرنسي. وترجم هذه المقاربة في عدد من أعماله، أبرزُها **شعب باريس مقالة في الثقافة الشعبية للقرن الثامن عشر** *Le Peuple de Paris. Essai sur la culture populaire au XVIIIe siècle*.

30 Daniel Roche (ed.), *Journal de ma vie. Jacques-Louis Ménétra, compagnon vitrier au 18e siècle* (Paris: Montalba, 1982), pp. 9 - 26, 287 - 429.

31 Franco Venturi, *Jeunesse de Diderot (de 1713 A 1753)*, Juliette Bertrand (trans), (Paris: Albert Skira Editeur, 1939), p. 16.

البيوغرافيا والحالات القصوى

تُستعمل البيوغرافيات في بعض الأحيان لتسليط الضوء على الظرفيّة. وفي مثل هذه الحالة، لا ينظر إلى الظرفيّة بأكملها وفي شمول وضعها، بل عبر الهوامش. وعندما نصف الحالات القصوى، فإنّ هوامش الحقل الاجتماعي هي التي يمكن أن تكون فيها هذه الحالات القصوى ممكنةً، وهي التي تسلّط عليها الأضواء. ويمكن أن نذكر، مرّةً أخرى، قول ميشال فوفال: "تمثّل دراسة الحالة الواحدة العودة إلى التجربة الفردية بالضرورة في ما لها من مغزًى وإنْ بدت خارج النسق (...) تستجيب العودة إلى ما هو نوعي من خلال دراسة حالة واحدة إلى حركة جدلية في حقل تاريخ الذّهنيات. ويعدّ ذلك بالنسبة إليّ أكثر من التنصّل من المقاربات الجداولية الكمية، بل إنّه تكملة لها، وهو ما يسمح بذلك التحليل العميق الذي يفضّل الشهادات المتعلقة بما هو عادي بالنسبة إلى سير الأبطال الذين يحتلون الواجهة في التّاريخ التّقليدي (...) أو الإضافات الغامضة التي ربما تكون أكثر ثراءً أو شهادة شخصية في قطيعة" (يحيل فوفال على بحوثه المتعلّقة بجوزيف ساك Joseph Sec وتيودور ديسورغ[32] Théodore Desorgues).

بعبارة أخرى، يحلّل كارلو غينزبورغ Carlo Ginzburg في بيوغرافيا منوكيو Menocchio الثقافة الشعبية من خلال حالة قصوى من دون أن تكون حالةً نمطيةً بأيّ حال من الأحوال؛ وذلك من خلال قوله: "في النأي حتى الحالة القصوى (...) يُمكن أن تكون [الثقافة الشعبية] مُمثّلةً، إمّا على نحوٍ سلبيّ؛ لأنّها تساعد على تدقيق ما يجب سماعه في وضعية 'متكررة إحصائيًا'، أو على نحوٍ إيجابيّ؛ لأنها تسمح بتحديد الإمكانات المستترة لشيء ما غير معروف لدينا إلا من خلال وثائق مُجزّأة ومحرّفة"[33].

في هذا السياق أيضًا، يبدو التوازي مع الأدب مثيرًا للدهشة. فقد مرت الشخصية الطبيعية التقليدية بتدرج إلى المرتبة الثانية، في وقتٍ كان فيه الأدب العبثي عند بكات Beckelt مثلًا يحلّ مشكلة الحالات القصوى؛ إذ "تكمن القوة الرئيسة للشخصية الروائية التقليدية في إمكان الدخول في معركة ضدّ تهديدات الحالات القصوى، أو في الحرية في ذلك، سواء كانت منتصرةً أو لم تكن كذلك. هنا يكمن مصيرها المأساوي. ويبدو اليوم أنّ أنصار شرعية "الشخصية - الإنسان" ليس لهم من حلّ أقصى سوى إحلال الوضعيات المأساوية محلّ الحالات القصوى. ويبدو أنّ مصيرهم كمغامرين ومتشردين وخارجين عن المألوف وسريعي الغضب كما لو أنّه خارج من طاحونة آلية تسعى لتوليد الحركة في ثبات غير مألوف في الحالات القصوى التي ليس لها منفذ"[34].

ولكن، من خلال هذا المنظور، يبدو أنّ الوضع الاجتماعي أيضًا قد جرى تصويره بطريقة شديدة التصلب. ثمّ إنّ الحالات القصوى، عبْر تصوير الهوامش، تساهم في بسط حرية الحركة التي يحظى بها الفاعلون الذين يفقدون، تقريبًا، أيّ علاقة بالمجتمع العادي (حالة بيار ريفيار Pierre Rivière في هذا السياق هي حالة نموذجية).

البيوغرافيا والهرمينوطيقا

لا شكّ في أنّ الأنثروبولوجيا التأويلية أبرزت الفعل الحواريّ المتمثل بذلك التبادل والمراوحة المتواصلين للأسئلة والأجوبة داخل مجموعة اتصال معيّنة. فأصبحت المادة البيوغرافية من هذا المنظور استطرادية ولكننا لم نتمكن من ترجمة طبيعتها الحقيقية وكلّ المعاني التي من المفترض أن تحتملها: فلا يمكن إلا تأويلها بطريقة أو بأخرى. وهكذا يصبح الفعل التأويلي هو الذي له مدلول؛ بمعنى

32 Michel Vovelle, *Théodore Desorgues ou la désorganisation: Aix-Paris, 1763 - 1808* (Paris: Seuil, 1985).

33 Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers: L'univers d'un meunier du XVIe siècle* (Paris: Flammarion, 1988), p. 220.

34 Giacomo Debenedetti, *Il personaggio uomo* (Milan: Il Saggiatore, 1970), p. 30.

صيرورة تحويله إلى نص ومنْح معنًى لفعل بيوغرافي قابل لعدّة تأويلات. وفي هذا السياق انطلق النقاش حول مكانة البيوغرافيا ضمن الأنثروبولوجيا في اتجاه واحد خطير التنسيب(35).

لم يتأثر التاريخ الذي يعتمد على الأرشيف الشفوي أو البحث عن إقحام علم النفس في البحث التاريخي البيوغرافي إلا تأثّرًا متقطّعًا ضعيفًا. وفي هذا السياق، كما هو الشأن في القرن الثامن عشر، كان الحوار نفسُه في صلب الصيرورة المعرفية. فليست المعرفة نتيجةً لوصف موضوعي فحسب، بل هي نتيجة تقاضٍ بين شخصين أو بين ثقافتين. ويبدو أنّ هذه المقاربة الهرمينوطيقية في عمقها تنفتح على استحالة كتابة البيوغرافيا. فقد حثت المؤرخين على التفكير في اقتراحها مقاربة المادة البيوغرافية بطريقة إشكالية، وبرفضها للتأويل الأحادي للمسارات الفردية؛ إذ قادت المؤرخين إلى اعتماد أساليب سردية متقنة، ووجّهتهم نحو تقنيات تواصل أكثر احترامًا للطابع المتفتح والمتحرك للاختيارات والأفعال.

سابعًا،

لا تطمح هذه النمذجة للاستعمالات والتساؤلات التي تعترضنا في الوقت الراهن، في ما يتعلق بالبيوغرافيا إلى سبر أغوار مجمل الإمكانات أو الممارسات؛ إذ يمكن أن نذكر أنواعًا أخرى من أنواع البيوغرافيا منها البيوغرافيا النفسية مثلًا، ولكنها تحتوي عديد العناصر الملتبسة والقابلة للرفض حتى أنّها، في ما نرى، لا تمثّل حاليًا أهميةً ذات دلالة. أمّا التوجهات الكبرى التي جرى تعدادها في هذا السياق، فهي تمثّل، على نحوٍ موجز، المسالك التي يتبعها من يبحثون عن استعمال البيوغرافيا أداةً للمعرفة التاريخية وتعويض البيوغرافيا التقليدية الخطّية والواقعية التي لا تزال موجودةً في وضعية جيّدة.

إنّ تلك "الحلول" ليست سوى حلول جزئية لا تزال تتميز بخصائص إشكالية جدًّا. لذا، تمثّل البيوغرافيا موضوعًا ربما ينبغي أن يُناقش بالابتعاد عن تقاليد الحوليات، ولكن مع البقاء في صميم المشكلات التي تبدو لنا مهمةً في الوقت الراهن على نحوٍ مخصوص؛ مثل العلاقة بين النماذج والممارسات، وبين الفرد والمجموعة، وبين الحتمية والحرية، وبين العقلانية المطلقة والعقلانية المحدودة أيضًا. ولسنا نقصد، في هذا السياق، أنّنا سنقوم بشيء مختلف تمامًا، لكننا سنعرض بعض المواضيع للنقاش، مع تأكيد أنّ التوجهات الأربعة التي سبق ذكرها تشترك جميعها في عدم ذكرها للمسائل الأساسية. وتهمّ هذه المسائل دور الضبابية القائمة بين النماذج نفسها (لا تهمّ التناقضات بين المعيار وعمله بالفعل فقط) ضمن كلّ منظومة اجتماعية. وتهمّ، في مرحلة ثانية، نوعية العقلانية التي نُسندها إلى الفاعلين عندما نكتب بيوغرافيا ما، إضافةً إلى العلاقة بين المجموعة والأفراد الذين يكوّنونها.

ثامنًا،

إنّ الأمر في كلّ الحالات هو مشكلة مقياس ووجهة نظر. فإذا كان التأكيد يتعلق بمسار شخص، ولا يتعلّق بمجمل الوضعية الاجتماعية؛ من أجل تأويل شبكة العلاقات والواجبات الخارجية التي يندمج فيها، فإنه من الممكن أن نتصور بطريقة مختلفة مسألة الاشتغال الفعلي للنماذج الاجتماعية. ويرى المؤرخون، عمومًا، أنّ كلّ منظومة معياريّة تتعرض لتغيرات في الزمن من دون أن تكون في أيّ وقت من الأوقات كاملة التماسك والشفافية والاستقرار. ولكن يبدو أنّ الأمر، في ما نرى، على عكس ذلك؛ إذ يمكننا أنْ نتساءل أكثر عن المدى الحقيقي لحرية الاختيار، ومن الأكيد أنّ هذه الحرية ليست حريةً مطلقةً، بل هي محدّدة ثقافيًا واجتماعيًّا ومحدودة، وقد جرى اكتسابُها بتأنٍ، ولكنّها تظلّ في كلّ الحالات حريةً واعيةً بما يمكن أن تتركه الفجوات الكامنة في منظومة المعايير العامة للفاعلين.

---

35 على سبيل المثال، انظر:
Paul Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco* (Berkeley: University of California Press, 1977); Vincent Crapanzano, *Tuhami Portrait Moroccan* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

لا يوجد نظام معياري مُهيْكل هيكلةً جيدةً حتى يتمكن من إقصاء أيّ إمكان للاختيار الواعي، أو التلاعب بالقواعد أو تأويلها، أو التفاوض. ويبدو أنّ البيوغرافيا، بهذه السِّمة، تكون المكان المثالي للتَثَبُّت من الطابع الفجوي - وهو من المؤكد أمرٌ مهمّ - للحرية التي يحظى بها الأعوان كما لو أنّهم مُكلَّفون بملاحظة الاشتغال الفعلي للأنظمة المِعيارية التي لم تكن إطلاقًا خاليةً من تناقضات ما. وفي هذا السياق، نجد وجهة نظرٍ مختلفة - من دون أن تكون متناقضةً - لأولئك الذين اختاروا أن يؤكّدوا بشدّة عناصر الإصرار الضرورية وغير الواعية، على غرار بيار بورديو مثلاً؛ إذ توجد علاقة دائمة ومتبادلة بين البيوغرافيا والظرف، فيكون التغيير فعلًا هو مُجمل هذه العلاقات المتشابكة بلا نهاية.

تكمن أهمية البيوغرافيا في أنها تُمكّن من وصف المعايير واشتغالها الفعلي الذي لم يعُد يُقدَّم على أنّه ناتجٌ عن خلافٍ بين القوانين والممارسات فحسب، بل على أنّه مثل التضارب البنيوي بين المعايير نفسِها، تضارب لا مفرَّ منه. ويسمح هذا التضارب بتعدّد الممارسات وتنوعها. وفي هذا السياق، يبدو أنّنا نتجنب تناول الواقع التاريخي من خلال شكل واحد للأفعال وردّات الأفعال التي نُبَيِّنها. وعلى العكس من ذلك نُبَيِّن أنّ التوزيع غير العادل للسُلطة - مهما كانت كبيرةً ومهما كانت قمعيةً - لا يعدو أنْ يترك هامشًا للمُهَيْمَن عليهم، وهو أمر يسمح لهؤلاء بأن يفرضوا على المُهَيْمِنِين تغييرات لا يستهان بها. ورُبما لا يعني ذلك إلّا فارقًا بسيطًا، ولكن يبدو لي أنه لا يمكن تحليل التغيير الاجتماعي في الأماكن التي لم يعرف الناس فيها على نحوٍ مسبق وجودًا فعليًا لشكل من أشكال الحرية بالنسبة إلى الأشكال المُتصلّبة وجذور إعادة إنتاج بُنَى الهيمنة.

تاسعًا،

تستدعي العوامل المذكورة التفكير في نوعية العقلانية التي ينبغي أن نتخيّلها عندما نبدأ بوصف الفاعلين التاريخيين. إنّه فعلًا من النادر أن نبتعد عن الأشكال الوظيفية أو مواضيع "الاقتصاد الكلاسيكي الجديد"، في حين أنّ هؤلاء يفترضون أنّ الفاعلين يمْتَلكون معلومةً كاملةً ويعدّون أنّ كلّ الفاعلين لهم الاستعدادات المعرفية نفسها، ويخضعون لآليات القرار نفسها أيضًا، ويتصرفون وفق حساب موحّد ومقبول اجتماعيًا من حيث الربح أو الخسارة. فتؤدّي هذه الأشكال إلى بناء إنسان له عقلانية كاملة لا يعرف الشكّ ولا عدم اليقين ولا تعطّل في الحركة. إلا أنّ البيوغرافيات تأخذ منحًى آخر في حال تخيّلنا شكلًا من أشكال العقلانية الانتقائية التي لا تبحث عن مضاعفة الربح إلى أقصاه فقط، أو تخيّلنا شكلًا من أشكال الفعل يكون فيه من الممكن ألّا نحصر الأفراد ضمن تناسق المجموعات، من دون التخلّي عن التفسير الحيّ لمختلف أنواع السلوك الجماعي بوصفه شكلًا من أشكال العلاقات.

عاشرًا،

يبدو لي أنّه توجد نقطة أخيرة تستحق الإثارة، علاوةً على الطابع الفجوي للحرية الفردية ومسألة العقلانية المحدودة. فقد دافع روجاي شارتياي Roger Chartier مؤخرًا عن أنّه يمكن تجاوز التعارض بين "التحليل الميكرو تاريخي أو ما يعرف بـ "حالات بحث" Case studies والتاريخ الاجتماعي الاقتصادي من جهة، ودراسة ذاتية التمثّلات ودراسة موضوعية البنى من جهة أخرى، على أنْ نعُدّ "الأشكال المولِّدة لأنظمة الترتيب والتصور كمؤسسات اجتماعية حقيقية تضم تقسيمات المنظومة الاجتماعية في شكل تمثّلات جماعية"[36]. وفي ما نرى، تبدو لهذه الملاحظة مبررات كثيرة (ربما يُستثنى من ذلك الميكرو تاريخ وحالات بحث الشيء نفسه [Case studies] وكذلك دراسة التمثّلات الذاتية)، ولكنها غير كافية؛ ذلك أنه قد جرى تأكيد المجموعة ونسبية استقرار التناسق وانسجام المجموعات، وعُدّ ذلك من الأمور الحاصلة

36 Roger Chartier, "La storia culturale fra rappresentazioni e pratiche," *La rappresentazione del sociale. Saggi di storia culturale* (Turin: Bollati Boringhieri, 1989), p. 14.

كما لو أنّها تُشكّل الحد الأدنى. أي إنّه ما يزال من الممكن أن ندرس كلّ تمثّلات العالم الاجتماعي والصراعات التي يحدثها هذا العالم وأن نستفيد منها. وعندما ننتصر لأهمية المجموعة، فإنّ في ذلك تقليلًا لقيمة مشكلة بنائها كما هو الشأن بالنسبة إلى تقدير صلابتها ودَيْمومتِها وأهميتها؛ ومن ثمّة نستبعد مسألة العلاقة بين الفرد والمجموعة. لذلك لم يكن من قبيل المصادفة أن يدمج شارتياي، من خلال النص الذي أوردناه، على نحوٍ إراديّ ومُعلن، التمثّلات الفردية في التمثّلات الجماعية كما لو أنّ أصولهما متشابهة من حيث الشكل.

وهكذا، نتخلى فعلًا عن ملاحظة المجموعات الاجتماعية والمفاهيمية غير المحدّدة (الثقافة الشعبية، والذهنيات، والطبقات) لبناء مجتمع مجزّأ يسوده الصراع وتكون فيه تمثّلات العالم موضوع صراع. ولكن لا يزال ثمّة جانب كبير من عدم الوضوح. فخليط المجموعات يُعدّ من الأمور الحاصلة والمعرّفة. ودراسة الصراعات من أجل السُلطة والصراعات الاجتماعية كما لو أنّها صراعات بين مجموعات يفترض أنّها منسجمة، حتى أنّ تحليل الاختلافات بين الأفراد، وهي لكثرتها مستحيلة التأويل، يُعدّ معدوم الجدوى. وربما يعني في هذا السياق إضاءةً فقط. فلو ألحنا على "الجذور الاجتماعية للبنى المعرفية"، وعلى هيئة الانخراط في شكل استعداد لوضع اختلافي في الفضاء الاجتماعي، فسنترك في ضبابية نشاط الفاعلين الذي جرى تصوّره على أنه لا يعدو أن يكون نتيجةً "لعمليات تنظيمٍ بلا حساب يُعيد النظام الاجتماعي من خلالها إنتاج ذاته ويتغير"[37].

إنّ فكرة التمكن بوصفها تاريخًا اجتماعيًا للاستعمالات والتأويلات، وربطها بحتمياتها الأساسية (وهي حتميات اجتماعية ومؤسسية وثقافية)، وتسجيلها ضمن ممارسات خصوصية تكون قد أنْتجتها[38]، مهمّة وصالحة. غير أنها تُبقِي مشكلة العلاقة بين الفرد والمجموعة مطروحةً. فلا يُمكن أن ننفيَ أنّ هناك أسلوبًا خاصًّا بفترة معيّنة، وهو "تماهٍ" ناتج من تجارب مشتركة متكررة، كما يوجد في كلّ فترة أسلوب خاص بمجموعة. ولكن يوجد أيضًا لكلّ فرد فضاء من الحرية له دلالته يستمد منه أصله من بين ضبابيات الهوامش الاجتماعية التي يترتب عليها التغير الاجتماعي. لذا، لا يمكن أن نُطبق الإجراءات المعرفية نفسها على الأفراد وعلى المجموعات، ولا يُمكن وصف خصوصية أفعال كلّ فرد بأنّها غير مكترثة، أو ينقصها الوضوح.

إنّ الخطر، وهو خطر غير عادي، هو أنْ نسحب من رغبة الاستكشاف التاريخي، ومن مواضيع نعتقد أنّها تحت السيطرة الكاملة، في حين أنّها لا تزال غير مستكشفة مِثل الوعي الطبقي، أو تضامن المجموعات، أو حدود الهيمنة والسُلطة أيضًا. وتهمّ الصراعات، من أجل الترتيب والتمييز والتمثيل أيضًا، سيطرة المجموعة المتضامنة اجتماعيًا على كلّ عضو من أعضائِها، كما أنها تكشف هوامش الحرية والتقييد التي تنشأ داخلها أشكال التضامن وكيفية اشتغالها. ومن خلال هذا المنظور، نرى أنّ البيوغرافيا قد تسمح بمراجعة معمّقة لهذه المشكلات.



37 Pierre Bourdieu, *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1989), p. 9.

38 Chartier, p. 21.

قائمة المصادر والمراجع

- Aaron, Daniel (ed.), *Studies in Biography,* Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- *American Historical Review,* no. 93 (1988).
- Bonnet, Jean-Claude. "Le fantasme de l'écrivain," *Poétique,* vol. 63 (septembre 1985).
- Bourdieu, Pierre. "L'illusion biographique," *Actes de la Recherche en Sciences sociales,* vol. 62 - 63 (juin, 1986).
- Bourdieu, Pierre. *Choses dites,* Paris: Les Editions de Minuit, 1987.
- ————————. *Esquisse d'une théorie de la pratique,* Genève/Paris: Librairie Droz, 1972.
- ————————. *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps,* Paris: Les Éditions de Minuit, 1989.
- Chartier, Roger. "La storia culturale fra rappresentazioni e pratiche", *La rappresentazione del sociale. Saggi di storìa culturale,* Turin: Bollati Boringhieri, 1989.
- Crapanzano, Vincent. *Tuhami Portrait Moroccan,* Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Debenedetti, Giacomo. *II personaggio uomo,* Milan: Il Saggiatore, 1970.
- Ginzburg, Carlo. *Le fromage et les vers: L'univers d'un meunier du XVIe siècle,* Paris: Flammarion, 1988.
- Le Goff, Jacques. *Saint Louis,* Gallimard, Paris, 1996.
- Levi, Giovanni. "Les usages de la biographie," *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 44, no. 6 (1989).
- Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie*, 8th edn., Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- Momigliano Arnaldo. *Lo sviluppo della biografia greca.* Turin: Einaudi, 1974.
- ————————————. Fondamenti della storia antica, Torino: Einaudi, 1984.
- *Problèmes et méthodes de la biographie,* Paris: publications de la Sorbonne, 1985.
- Queneau, Raymond. "L'histoire dans le roman," *Front national,* vol. 4, no. 8 (1945).
- Rabinow, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco,* Berkeley: University of California Press, 1977.
- Revel, Jacques. "Présentation," *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 43, no. 2 (1988).
- Roche, Daniel. (ed.) *Journal de ma vie. Jacques-Louis Ménétra, compagnon vitrier au 18e siècle,* Paris: Montalba, 1982.
- Venturi, Franco. *Jeunesse de Diderot (de 1713 A 1753)*, Juliette Bertrand (trans), Paris: Albert Skira Editeur, 1939.
- Vovelle, Michel. Théodore Desorgues ou la désorganisation: Aix-Paris, 1763 - 1808, Paris: Seuil, 1985.



يعلن معهد الدوحة للدراسات العليا عن

فتح باب القبول لبرامج الماجستير للسنة الجامعية 2016-2017

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

- الأدب المقارن (عربي - غربي)
- التاريخ
- اللسانيات والمعجمية العربية
- الإعلام والصحافة والدراسات الثقافية
- الفلسفة
- العلوم السياسية والعلاقات الدولية
- علم الاجتماع والأنثروبولوجيا

كلية الإدارة العامة واقتصاديات التنمية

- ماجستير تنفيذي في الإدارة العامة
- السياسات العامة
- اقتصاديات التنمية
- ماجستير تنفيذي في الإدارة العامة والسياسات

مركز دراسات النزاع والعمل الإنساني

- إدارة النزاع والعمل الإنساني

يقدم المعهد منحًا دراسيةً

آخر موعد لتقديم الطلب: 31 مارس/آذار 2016

www.dohainstitute.edu.qa


dohainstitute.edu.qa@admissions


dohainstitute.edu.qa

dohainstitute



هشام جعيّط | Hichem Djait*

محاضرة "التاريخ الإسلامي: بين النظرة الاستشراقية والنظرة من الداخل"

Lecture "The History of Islamic Civilization: Orientalism versus the View from Within"

هـذا النـص محاضرة قدّمها المؤرخ العربي هشـام جعيط تحت عنوان "التاريخ الإسـلامي بين الرؤية الاسـتشراقية والرؤية من الداخل" على هامش ندوة مجلة "أسـطور" للدراسـات التاريخية، والتي خصصت لموضـوع "التحقيب في التاريخ العربي الإسلامي". تناول جعيّط في محاضرته دراسة السيرة النبوية؛ إذ قدّم عرضًا لأهمّ الإشكالات التي تناولها في كتابه عن السيرة النبوية المنشور في ثلاثة أجزاء، والذي يعدّ أهمّ كتبه. وفي تقديمه وصفه الدكتور عزمي بشارة بكونه أحد أهم المؤرخين العـرب، فهو مفكـر ومؤرخ في الآن ذاتـه، وحتـى أنثروبولوجي.كما أنّ جعيط اقتحم مجالا جريئًا بدراسـته السـيرة النبوية والشخصية العربيّة، من موقع المؤرخ العربي المسلم، ردّ من خلاله على سردية المستشرقين الغربيين عن السيرة النبوية.

كلمات مفتاحية: النبي محمد، المدينة، مكة، قريش، القبيلة، الحُمس، الإيلاف، الحرم، الحج، الفتنة الأولى.

This text is the summary of a lecture titled "The History of Islamic Civilization: Orientalism versus the View from Within", delivered by noted Arab historian Hichem Djaiet on the sidelines of the Ostour symposium for historical studies. The symposium was dedicated to periodization of Arab-Islamic history, and Djaiet's lecture focuses specifically on his work on the biography of the Prophet Mohammed, the Sira, and discussed some of the most complex issues he faced while writing his book on the topic. Introduced to the audience by Azmi Bishara, Djaiet was described as "one of the most influential Arab historians" for his "brave work" on the personal biography of the Prophet Mohammed by an Arab, Muslim historian who asserted a narrative that challenged the dominance of Western Orientalists.

Keywords: Prophet Mohammed, Medina, Makkah, Quraysh, Muslim tithes, tribal coalitions, sacred, pilgrimage, the First Fitna

* مؤرخ عربي، والرئيس السابق لمؤسسة "بيت الحكمة" في تونس (2012 - 2015).
Arab historian and the former Director of Tunisia's Beit Al Hikma (2012 - 2015).

كلمة الدكتور عزمي بشارة

الدكتور هشام جعيط - وطبعًا معنا ضيوف آخرون، الدكتور عبد الأحد السبتي، بالمناسبة أرحّب به. وهو مؤرخ اجتماعي معروف من المغرب. لكن سيتمّ تقديمه لاحقًا في الندوة. نحن الآن في سياق المحاضرة العامة قبل بدء "ندوة أسطور". وأسطور مجلة يصدرها المركز العربي للأبحاث. وهي واحدة من خمس دوريات يصدرها المركز، ونحن نعتز بها بصورة خاصة؛ أولًا لأنّها آخر الدوريات التي يصدرها المركز، وثانيًا لأنّها من البداية قامت بتنسيقٍ بين المركز وقسم التاريخ في المعهد، وأعطت نموذجًا ممتازًا للتعاون بين مركز الأبحاث والمعهد، واتُّبع فيها برأيي معايير أكاديمية عاليةٍ جدًا، ما يؤهّلها لتكون مجلة الدراسات التاريخية العربية فعلًا. ونأمل أن يكون هذا هو مستقبلها. هذا طموح وتفاؤل. ويحقّ لنا قول ذلك بناءً على تجربة الأعداد التي صدرت حتى الآن.

نجتمع في إطار ندوة أسطور، وملفّها هو "التحقيب التاريخي". وهو موضوع تاريخي، وموضوع فلسفي، واجتماعي ونظري. وقد ارتأى الإخوة أن تبدأ الندوة بأفضل ما يمكن أن تبدأ به، وهو استضافة أحد أهمّ المؤرخين العرب الأحياء، وهو الدكتور هشام جعيّط، والذي أعدّه مؤرخًا وأنثروبولوجيًا في الوقت ذاته.

لا أتحمس لتقديمه على النحو: المألوف... لم يعد مهمًا أين حصل على الدكتوراه، أو إن كان حصل عليها في الأصل. أعتقد أنّ هذا الأمر غير مهمّ، أي تقديم الناس أنّهم حصلوا على البكالوريوس من المكان الفلاني، والماجستير من الجامعة الفلانية؛ فألبرت حوراني على سبيل المثال لم يكن حاصلًا على الدكتوراه. لهذا أعتقد أنّ فكر الشخص وإنتاجه هما الأساس، وليس أين درس، وأين تعلّم.

أعتقد أنّ الدكتور جعيط اقتحم مجالًا جريئًا جدًا، بخاصةٍ في ظلّ الوضع الذي كان قائمًا في تونس في حينه. فقد اقتحم كمؤرخ موضوع التاريخ الإسلامي المبكر لفهم، في محاولة فهم، أو لربط الشخصية الحضارية العربية والإسلامية انطلاقًا من تأسيس المدينة العربية، مثل كتابه الشهير عن **نشأة المدينة العربية الإسلامية**، بعد كتابه **الشخصية العربية**، فقد دخل لاحقًا مجالًا أعتقد أنّه يكاد يكون حقل ألغام بالنسبة إلى مؤرخ عربي مسلم، وهو دراسة السيرة المحمدية دراسةً تاريخية (وضعية) كما يقال بموازاة سرديات السيرة النبوية أو المحاولات االفقهية لفهم تاريخ الرسول، وهذا دون أن يعارضها. فلم يكن عمله هو معارضة الـ[Narrative] الديني، بل وضع [Narrative] التاريخي في دراسة الشخصية المحمدية.

سُئِلت قبل قليل ما الفرق بين هذا العمل وMontgomery Watt في دراسة محمد وآخرين. هذا بالضبط موضوع محاضرته اليوم: "التاريخ الإسلامي بين النظرة الاستشراقية والنظرة من الداخل". فهو درس التاريخ الإسلامي بنظرة مؤرخٍ مسلم من الداخل.

نقدّم لكم نبذة سريعة عن مؤلفاته:

- **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، سنة 1974.
- **أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة**، سنة 1978، وهو كتاب أحدث ضجةً كبيرة في الغرب بالمناسبة، وكنت ممّن عاشوا هذه الضجة.
- **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**، سنة 1986.
- **الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، سنة 1989.

ولا يمكننا عدّ أيّ كتاب من هذه الكتب كتابًا رئيسًا للمؤلف،

ثم في السيرة النبوية:

- **أزمة الثقافة الإسلامية**، سنة 2001.
- السيرة النبوية في ثلاثة أجزاء؛ الجزء الأول: **الوحي والقرآن والنبوّة**، 1999؛ والجزء الثاني: **تاريخية الدعوة المحمدية**، سنة 2006. وهذان الكتابان كتبهما جعيط بالعربية وتُرجما إلى الفرنسية كما قال لي قبل المحاضرة؛ والجزء الثالث: صدر مؤخرًا بالعربية سنة 2014، وهو **مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام**، صدر بالفرنسية سنة 2012، أي إنّه صدر قبل ذلك بعامين.

أضف إلى ذلك الكثير من المقالات العلمية وغيرها. وأنتم تعرفون أنّه تبوّأ منصب رئيس "بيت الحكمة"، وهذا آخر مناصبه العلمية. وطبعًا، كان أستاذًا شرفيًا في الجامعة التونسية. نرحّب به بحرارة ويشرّفنا وجوده معنا. ونتمنى له الصحة وطول العمر، ليستمر في الإنتاج وإتحاف المكتبة العربية بهذه الأفكار.

محاضرة الدكتور هشام جعيّط

أشكر معهد الدوحة والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ورئيسه الدكتور عزمي بشارة وأعضاده في المركز. وأشكر هذا البلد قطر الذي استضافني. وأشكر الحاضرين هنا، ومنهم زملائي من التونسيين والمغاربة، وإخواني من المشرق. أنا مسرور جدًا بوجودكم وبدعوة الأستاذ عزمي بشارة. ويسرّني أن أقدّم كتابي الأخير عن السيرة النبوية. وهو في الواقع كُتِب عن مسار الرسول وانتصار الإسلام في الجزيرة العربية، وكُتب في ثلاثة أجزاء، لمدة عشرين سنة من بينها ستّ سنوات أو سبع كنت أدرس فيها الكتاب قبل كتابته، مع أنّي كتبت كتابات أخرى بين الفينة والأخرى. لكن منذ عشرين سنة تقريبًا، انصبّ همّي على التاريخ النبوي. وهو ليس بتاريخ سيكولوجي لشخصية النبي كما اعتاد على ذلك المستشرقون وشُغفوا به.

همّي هو الشخصية النبوية بوصفها شخصية تاريخية مؤسسة لدينٍ صار اليوم ومنذ القديم دينًا عالميًا، مثل المسيحية، والبوذية والهندوسية. وهو يعدّ من الديانات العالمية الكبرى. وأردت أن أتفهّم هذا المسار للرسول بوصفه مؤسسَ دين. كان اهتمامي بالمسائل الشخصية ضعيفًا؛ إذ كتبت أربعة أسطر في الهوامش عن زوجاته، ورأيت أنّه تزوّج بالأساس من أرامل حروب باستثناء عائشة، وأنّ مؤسسي الأديان الكبيرة كما مؤسسي الإمبراطوريات العظمى، ليس لهم هَمٌّ كبير بحسب معرفتي التاريخية بكلّ ما هو جنس وغير ذلك، هم تجاوزوا هذا. ويمكن أن نقارن في هذا الميدان شخصية الرسول بغيره من كبار مؤسسي الأديان، وحتى مؤسسي الإمبراطوريات. هم أناس مهووسون قبل كلّ شيء برسالتهم. وهم مقتنعون أيضًا بصفةٍ واضحة جليّة وقوية برسالتهم. ويريدون إيصال هذه الرسالة إلى البشر. وهذه حال النبي الذي كان مقتنعًا تمامًا بأنّه نبيّ مرسل.

كتبت ثلاثة أجزاء؛ أوّلها هو جزء فيه عنصرٌ من التفكير، وهو ممّا يمكن أن يُقال "التاريخ المفكَّر فيه". واهتممت بصفة خاصة بالوحي كيف نزل، أي المبعث الأول. واعتمدت بصفة أساسية على القرآن في هذا الجزء. ولم أعتمد على السيرة؛ فاستقرأت السور الأساسية بدء المبعث، وهي سورة النجم أولًا، والسورة عدد 18 ثانيًا، حيث يذكر القرآن كيف ابتدأ الوحي وهو منعرج خطير جدًا ومهم جدًا. وكنت اعتمدت على تنظيم السور الذي قام به Nöldeke وصحّحه شيئًا ما أو فصّله الفرنسي Blachère دون أن أنساق وراء أفكار Nöldeke عن شخصية الرسول أو عن رأيه في القرآن. اهتممت بالاعتماد على القرآن، وهذا أمر جليّ لديّ، بوصفه نصًا تاريخيًا - وأنا

أتكلم دائمًا عن التاريخ ولا أدخل في الميتافيزيقا وأمور من هذا القبيل - معاصرًا للرسول، ولمساره. وانتقدت في الجزء الثاني مقولات المستشرقين بخصوص أنّ القرآن من القرن الثاني أو الثالث أو أنّه ترجمة عن السريانية، وغير ذلك من الأمور التي سآتي على ذكرها.

اعتمدت على القرآن لأنّ السيرة متأخرة نسبيًا؛ فابن إسحاق توفّي سنة 150هـ وهو أتمّ كتابه في رأيي قبل عشرين سنة تقريبًا، والمادة التاريخية الموجودة فيه كان يهتم بها من منعرج القرن الثاني (110 - 120هـ) واعتمد كثيرًا على الزهري المتوفَّى في 124هـ وعلى غيره من رواة السيرة بصفة شفوية. ابتداءً من عهد عمر بن عبد العزيز سنة 100هـ، حصل منعرج واهتمام بالسيرة النبوية. لكنّ هؤلاء الأشخاص الذين تكلّموا مثل عمر بن قتادة وغيره، كتبوا اعتمادًا على من قبلهم لأنّ الثقافة في القرن الأول كانت بالأساس ثقافة شفوية.

أرى أنّ الاهتمام بحياة الرسول في السيرة ابتدأ تقريبًا من عهد معاوية، في الفترة الواقعة بين سنتي 50 و60 بعد الهجرة، وليس قبلها. لكن اعتمادي على القرآن بخصوص الوحي يتنافى في بعض الأحيان مع ما تقوله السيرة؛ فأنا أرى مثلًا أنّ انعزال الرسول في "غار حراء" ونزول الملَك لم يذكره القرآن بما هو أمر عظيم، وعليه، لا أرى أنّ ابن إسحاق يقول الحقيقة في كون القرشيين بطبعهم ينعزلون في بعض الأحيان في غار حراء. قد يكون الرسول انعزل. وذلك ليس ثابتًا. ولا ذكرَ له في القرآن. بينما هناك ذكرٌ لـ"غار الثور" فيما بعد، عندما هاجر الرسول من مكة إلى المدينة، في سورة التوبة.

وعلى عكس ذلك، يذكر القرآن بصفة مفصّلة أوّل نزول للوحي في هاتين السورتين. سورة النجم فيها رؤيتان لشخص قد يكون الملَك وقد يكون الإله كما يقول بعض المفسرين، ليس في كلّ نوره لأنّه لا يمكن رؤية الإله في كلّ نوره، وأخذوا مثال موسى في ذلك، غير ممكن بل بصورة مخفّفة، إنّما قد يكون ذلك لأنّ سورة النجم لا تذكر من هو هذا الشخص؛ شخص خارق للعادة، شخص فوق الطبيعة رآه النبي وأوحى إليه ما أوحى، قد يكون الإله نفسه لكن بصفة خاصة، أو قد يكون الملَك. وهناك رؤيا أولى ورؤيا ثانية في سدرة المنتهى كما يقول القرآن، وهي بالطبع ليست كما يقول المستشرقون شجرة في قعر مكة، أو هوامش مكة، بل هي شجرة يمكن أن يقال إنّها ذات رمزية روحية كبيرة، لأنّ فيها مفهوم المنتهى. وهذا المفهوم موجود مرة أخرى في السورة نفسها أي نهاية الوجود، أو على حافة نهاية الوجود، وهو "ورأى من آيات ربه الكبرى"، وتلك كانت تجربة أساسية للرسول في هاتين الرؤيتين. بينما تعطينا سورة النجم صورةً حقيقية واضحة عن هذا الشخص الماورائي، فإنّ السورة عدد 18[1] تتكلم عن "إنّه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين". لكن هذا واضح، لأنّ الوحي جاء عن طريق رسول من الإله.

أعطى المستشرقون الذين درسوا القرآن هذه السورة الرقم 18 قبل سورة النجم. وأنا اتّبعتهم في هذا بسبب الأسلوب. لكن، صرت الآن أشكّ في أنّ القسم الخاص بقول الرسول الكريم لا يذكر اسمه. قد تكون بعد سورة النجم لتفسير هذا الشخص الماورائي، هو رسول وليس الإله. ومن الممكن أن تكون أتت بعد النجم لتفسير الأمور وتوضيحها؛ لأنّ سورة النجم تبقى مبهمة حول نزول هذه الشخصية الماورائية التي قد تكون إلهية، وقد تكون من الملائكة. "شديد القوى ذو مرة فاستوى،... فأوحى إلى عبده ما أوحى"، توقّف المفسرون عند كلمة "عبده"، إن كان هذا الشخص هو الملَك جبريل كما ذُكر في المدينة فيما بعد في سورة البقرة، فكيف يكون الرسول عبده، الرسول هو عبد الله. فهناك مشاكل نحوية وغيرها.

على كلّ لن أطيل الكلام في هذا، فالذي يهمني هو أنّ الرسول رأى رؤيتين كانتا بدايةً للوحي. ونترجمها إلى الفرنسية Vision، إمّا تكون رؤيا بالقلب، وإمّا تكون رؤية. لكن القرآن واضح في هذا المجال، إذ يقول "ما زاغ البصر وما طغى"، إذن هي رؤية حقيقية بحسب القرآن بالطبع، وليست من الرؤى المتخيلة أو شيئًا من هذا القبيل. ثم أرى أنّ العلاقة المباشرة مع الإله أو مع رسوله الكريم كما تقول

1 سورة الكهف وعدد آياتها 110.

السورة الذي لم يُذكر اسمه في الفترة المكية، توقّفت هذه الرؤى فالرسول لم يعرف إلا رؤيتين فقط؛ إذ فيما بعد عندما تكَشّف اسم الملك جبريل لا يقول القرآن إنّ جبريل يأتي بنفسه بصفة أو بأخرى، إنّما يقول "نزّله على قلبك"، فيكون الوحي بعد هاتين الرؤيتين المبدئيتين وحيًا داخليًا يأتي من الإله عن طريق جبريل على قلبك، أي على فكرك؛ ففي المعجم القديم القلب هو مركز الفكر. هذا بخصوص بداية الوحي. ولا أرى ما قاله ابن إسحاق في هذا المجال بخصوص أنّ الرسول قلق من هذا الأمر العظيم الذي نزل عليه وكأنّه "داهية"، ولا أرى أنّه فَكّر في الانتحار وما شابهه. لكن عندما نستقرئ القرآن وسورة النجم عندما يقول "رأى من آيات ربّه الكبرى"، ففي الحقيقة النبي اهتز وشعر بفرح بهذا التكشّف الإلهي بصفة أو بأخرى، ولا أرى ضرورة لأن يعدّ كأنّه صُدم. وقصة الغار في رأيي غير مستساغة، لأنّ الرسول، بحسب رأيي، كان يصبو إلى النبوّة ويتوقع شيئًا من ذلك، وكان مستعدًا إلى حدٍ ما على الأقل أن يحدث له أمر خارق للعادة، لأنّه كان مستعدًا في رأيي لهذا الشرف الذي أتاه من الإله. وأهمّ دليل على ذلك هو أنّه حينما توقّف الوحي في الفترة الأولى كان حزينًا، وهذا أمر موجود في تاريخ الأديان. عندما نستقرئ الزرادشتية - وزرادشت أتى أيضًا بكتابٍ مقدس، وكان توحيديًا حوالى القرن 7 قبل ميلاد المسيح حين توقفت علاقته بإلهه أهورامزدا، كان حزينًا. ويظهر هذا في داخل كتاب **الأفيستا** *Avesta* وهو يُنسب إلى زرادشت بالذات، كان حزينًا ثم لمّا استعاد علاقته بالإله، انشرح قلبه. ومن هنا، فالسورة "والضحى والليل إذا سجى"، واضحة في توقّف الوحي لفترة معيّنة، فحزن الرسول لتوقه إلى الله تعالى وإلى الإله المتعالي. وهو رجل مستعد نفسيًا لهذا الأمر الذي سخّر، كما ظهر، حياته له ولم يفكّر في هذه القصص من لدن ابن إسحاق وغيره، لأنّ الإله طمّنه على ذلك. ووقع استرجاع عملية الوحي ونزول الوحي إلى آخر حياة الرسول.

عمومًا، لا بد من تصحيح السيرة؛ لأنّ ابن إسحاق نفسه يقول في ما يخص ما جرى في الغار بين الرسول والملَك إنّ الملك زاره وهو في النوم وليس في اليقظة، وهذا ما يقوله ابن إسحاق حرفيًا، والنوم في العالم القديم والأحلام التي يراها أشخاص مستعدون للروحانيات بصفة خاصة، يعدّ أيضًا وحيًا من الإله. وهذا موجود في التوراة وفي عدة كتب دينية. سيتكلم القرآن فيما بعد عن رؤى أخرى، بخصوص زيارة مكة مثلًا في العام السادس، تكلّم عن رؤيا الشجرة، وهي تأتي دائمًا عن طريق الحلم. وهذا يدخل في منطق الأديان القديمة في كلّ العالم.

اعتمدتُ إذن في هذا الجزء الخاص بنزول الوحي، على القرآن بالأساس. مقارنةً أيضًا مع أديان أخرى، نحن نقرر مبدئيًا بوصفنا مؤرخين، أنّ الدين الإسلامي هو دين كتاب مقدس ودين وحي Révélation بالفرنسية. وكذلك في ما يخص أديانًا أخرى سواء أكانت توحيدية أم غير توحيدية، وأخصّ زرادشت وأنبياء الهند، وهناك أنبياء كثر في الهند في تلك الفترات القديمة درسها بكلّ انضباط ماكس فيبر في كتبه عن سوسيولوجيا الدين، وقمت بمقارنات متعددة بين البوذية والإسلام، وبين الهندوسية والإسلام، وبين المسيحية والإسلام. لذلك فبخصوص نقطة الوحي والاستعداد للوحي، وكيف نزل، كتبت الكتاب بالعربية ووجّهته للجمهور العربي وعددت الجمهور العربي غير عارف بصفة كافية بالأديان الأخرى، فهو مُنْصَبٌ على الغرب وعلى الآخر الوحيد أي الغرب، وليس له انفتاح على أديان أخرى في الشرق الأقصى وغيره، أو في الهند أو حتى في ما يخص إيران. وقمت بمقارنات ونوع من التعليم - إن شئت - للقارئ العربي في هذا الميدان، لكي يتفتح على الديانات الأخرى والمجالات الحضارية الأخرى.

هذا باختصار ما قلته في الجزء الأول، وكان جزءًا غير طويل. أمّا في الجزء الثاني الذي يخصّ الدعوة النبوية في مكة، فإنّي اهتممت بصفة خاصة بالوسط الذي عاش فيه الرسول. لقد درس بعض الأنثروبولوجيين أو المستشرقين العالم البدوي، عالم القبائل الكبرى، أمّا دراسة الوسط الذي نشأ فيه الرسول، قريش مكة، وشبّ فيه وأخذ يدعو فيه من الأوّل خلال مدة طويلة قد تُراوح بين ثماني سنوات أو 11 سنة أو 13 سنة بحسب المصادر. مدة طويلة إذن، ولم تكن في آخر المطاف ناجحة باستثناء مئة تقريبًا أو ما يفوق المئة من المؤمنين

الصادقين الذين بقوا على دينهم. واهتممت إذن بهذا الوسط الذي شبّ فيه الرسول. ولم أكن الوحيد الذي اهتمّ بدراسة قريش، هذه القبيلة الخاصة بالرسول. قام بعض المستشرقين بهذه الدراسة. ثم ظهرت دراسات عن الحِمى وعن الحُمس، وعن مفهوم الحرم، وعن مفهوم الإيلاف قام بها مستشرقون متأخرون. اهتممت بكلّ هذه المسائل وبتطبيق المنهج الأنثروبولوجي على علاقات القرابة وعلاقات الزواج وكلّ الحياة التي يهتم بها الأنثروبولوجي في هذه المدينة الخاصة وأصولها، وكيف تأسست، في أكثر من مئة صفحة. ووصلت إلى بعض النتائج؛ مثلًا في ما يخص تأسيس مكة وفي رأيي كانت حمى من حمى العرب المجاورين، وبالخصوص قبيلة خزاعة التي يبدو لي أنّها كانت قبيلة دينية، وكيف استقر القرشيون، وما هو الحُمس الذي رأى بعض الباحثين الماركسيين، أنّ له علاقة بالتجارة أساسًا، وأنّ قريشًا كوّنت نوعًا من الحلف الكبير مع قبائل مجاورة لها خصائص كبيرة وأدخلتها في نوع من الحلف هو الحُمس، وفيه طقوس خاصة، وأنّ أصل ما يسمى الحُمس (ح. م. س) هو مسألة تجارية تخص التجارة. ولا أعتقد هذا أبدًا. أعتقد أنّ الحُمس مؤسسة قديمة جدًا وقع نسيانها في فترة معينة ثمّ استُرجعت في فترة ما قبل النبوّة. من ناحية ثانية الاهتمام بالحرم، أعتقد أنّ القرشيين أرادوا توسيع الحرم المكي توسيعًا كبيرًا، وأنّهم أرادوا أن يزاحموا الحج الأكبر بعرفات. وهذا فيه إشارات في القرآن وفي السير، وأنّ الحرم المكي مقام على الدين وعلى الانتماء الديني وعلى حرمة الكعبة التي لا نعرف إلى أيّ إله تنتمي، فهي قديمة جدًا وترجع إلى فترة تأليه الحجر، وعدّ الحجر ذا قدر ما لدى الساميّين، هو مقرّ الإله، لكن أيّ إله؟ ما قاله فلهاوزن Wellhausen ليس صحيحًا من أنّ إله الحجر الأسود هو هُبل. وليس صحيحًا أيضًا ما قاله غيره إنّ الإله الذي يقدّسه القرشيون في الكعبة هو الله. لا، فهذا أتى به الرسول، والقرآن فيما بعد أكّد أنّ الكعبة بيت الله. وحاولتُ دراسة الحج. ورأيت أنّ هناك حجّين: ما سيسمّى فيما بعد الحج الأصغر، والحج الأكبر. والقرآن يتكلّم عن الحجّ الأكبر. الحج الأصغر هو العمرة إلى مكة وزيارتها وتقبيل الحجر الأسود والطواف، وغير ذلك، ويتعلق بصفة خاصة بالقرشيين ويخص حرمة المكان؛ فكلّ المدن العربية في الحجاز لها أسوار، والمدينة لها "أُتم"، الطائف لها سور، خيبر أيضًا لها حصون، ودومة الجندل الشيء نفسه. كلّ الجهات العربية وبالطبع اليمن لها حصون تحصنها من انتهاكات البدو الحربية، في حين أنّ مكة كانت مفتوحة - واستبطان القبائل المجاورة مفهوم الحرم جعل القرشيين مرتاحين من هذه الوجهة - لأنّ الحرم مقدّس، ولا يمكن لعرب الجوار، وهم كثرة من القبائل الصغيرة التي دخلت فيما بعد في بوتقة قريش وتحت حماية قريش بالذات...، انتهاكه، من كلّ قبائل الجوار. وهذا ما يعنيه القرآن عندما يعطينا بعض آراء معارضيه في قريش؛ فعندما تكون المعارضة الموجودة في القرآن فيها نوع من المعقولية تأتي من الأشراف، من رؤساء العشائر، وعندما تكون سخيفة تأتي من سفهائهم. ففي القرآن، هناك نوعٌ من معارضة الأشراف للنبي يبدو معقولًا؛ فمثلًا - لا أذكر بالحرف الآية القرآنية - حينما يقولون ما معناه إذا دخلنا في دينك سينتهك الحرم، سيتخطّفنا الناس، هذه الكلمة القرآنية، الناس أي عرب الجوار، إذا سقط الدين القديم ومفهوم الحرم والحرمة، لأنّ لقريش دينًا قديمًا يستبطنه أهل الجوار. سيتخطفنا الناس إذا سقط هذا الدين. وما كانوا يتخيلون أنّ الرسول سيقوم بإعادة تأسيس حرمة مكة من جهةٍ أخرى بحسب نواميس دينه الجديد. كانوا يتوقعون أنّه إذا سقط دينهم القرشي ذهبت حرمتهم. هناك شاهدٌ آخر في القرآن وهو قوله "لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف فليعبدوا رب هذا البيت.."، لم يذكر اسم الله إلا في السورة العاشرة بحسب ترقيم Nöldeke، "فليعبدوا ربّ هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف". تعني هذه الآية أنّ حرمة الكعبة التي يؤكد القرآن أنّ الله ربّ هذا البيت، جعلتهم قادرين على أن يسافروا في رحلتين؛ مرةً كما قيل إلى اليمن ومرةً إلى الشام، دون أن يخشوا على أهلهم وبلدهم. لا يذهب كلّ الناس للتجارة، إنّما لنقل مئة شخص أو خمسين شخصًا، لكن حرمة مكة تبقى قائمة الذات حتى من دون أسوار. كلّ هذا مصدره حرمة الكعبة. وفي رأي القرآن، رب الكعبة وهو الله. وهنا نشرع في مشكلة الإيلاف. لا أتّفق مع ما كتبه المستشرقون والعرب عن الإيلاف. وقد اعتمد في ذلك علماء التاريخ على كتاب القالي وعلى ذيل كتاب القالي. هناك ذيل للكتاب يخص الإيلاف، ويعدّ الإيلاف، اعتمادًا على مفسّرين ولغويين وغيرهم من القرن الثاني للهجرة، عقدًا بين قريش والقبائل التي يخترقها التجار القرشيون. قد يوجد مثل هذه العقود،

لكن لا أرى أبدًا أنّ مفهوم الإيلاف هو هذا. الإيلاف من جذر أَلَفَ، وهو موجود في اللغة العربية في زمن القرآن، ويعني التعوّد على شيء. والدليل على ذلك الآية المدنية "أنّ الله ألّف بين قلوبكم وصرتم إخوة"، في ما يخص الأنصار، ألّف أي وحّد بين قلوبكم، والإيلاف هو التعوّد التجاري. وما يريد القرآن قوله هنا هو أنّ القرشيين في طريقهم يتركون بلدهم من دون حماية، لأنّه محميّ من الإله، من الكعبة. هم لا يعرفون بالضبط من هو إله الكعبة لأنّه يرجع إلى زمنٍ قديم جدًا في الفترة الساميّة، حيث كان الحجر هو بيت الإله حتى عند العبريين، و"بيت إيل" عند العبريين القدامى، ومرّت إلى اليونانيين الذين سمّوا كلّ هذه الأحجار "بيت إيل". وهي مأخوذة عن العبرية القديمة. ونحن نعرف أنّ يعقوب أو إسحاق نام مرة على حجرة فكلّمه الإله عن طريق هذه الحجرة. فالحجر مقدّس عند العرب، وعند العبريين القدامى، وعند غيرهم في هذا المجال السامي. إنّما في القرآن، ربّ هذا البيت هو الذي يحميهم وليس ما يظنّونه من أنّ الكعبة ليس لها إلهٌ معروف، وأنّ الإله هو الذي سيكشفه القرآن في السورة رقم 10، وهو الله.

بين قوسين، اهتممت في أنثروبولوجيا الجزء الثاني بالحج الأكبر أيضًا. وهو حج العرب؛ العرب الرحّل على أطراف نجد، في ما بين نجد والحجاز. وهو نوع من الحج إلى الشمس، مرتبط بالشمس. وهذا قرّرته بصفة دقيقة ومرتبط أيضًا بطلب الماء في الخريف. وهو حج يقوم به الرحّل، من أصحاب الأنعام والرعاة وليس تابعًا لقريش. التابع لقريش هو حج البيت فقط. أمّا حج عرفة والمزدلفة وأخيرًا منى حيث تقع الأضحية ورمي الجمار، فهي من الأمور التي تخصّ العرب. والقبائل التي تُعطِي رخصة الإفاضة في عرفة ورخصة الوفادة في منى، هي قبائل من هذه الجهة يذكرها الطبري وغيره، وليست قبيلة قريش. هذا واضح.

واهتممت بكثير من الأمور، والذي تبيّن لي هو أنّ قريشًا إذ تمثّل قبيلة، والقبيلة في كلّ الحضارات القديمة جدًا هي كيان سياسي يحمي الناس ويعلن الحرب وينهيها وغير ذلك. والعشيرة التي يسميها الأوروبيون Le clan هي التي تقوم بالوتر وبالثأر وحماية الشخص. وهذا موجود حتى في أستراليا، وفي غيرها. درسه دوركهايم وماكس فيبر وغيرهما. وأخيرًا، يوجد ما يمكن أن يسمّى بالسلالة ويسمّيه الأنثربولوجيون Lignage وهو القرابة الاقتصادية، والوحدة الاقتصادية والجنسية، أي الأب والأم والعم والأخ الذين ينتمون فعلًا إلى جدٍ واحد غير بعيد، والذين تنطبق عليهم علاقات المحارم. ومسألة المحارم هذه مهمة جدًا ودرستها عن كثب، بحيث وقع تغييرٌ للمحارم القديمة التي كانت قوية في قريش من طرف القرآن الذي دقّق المحارم بصفة مضبوطة. ثم درست الدعوة. ورأيت أنّ الدعوة التي تسمّى سرّية لا يمكن أن تكون ثلاث سنوات في هذا البلد الصغير، وأنّ المهمّ هو حين باح الرسول أمام الملأ، أو ما يسمّى الدعوة العمومية أمام الملأ، برسالته الجديدة، ومحتوى هذه الرسالة. من الممكن أن تكون سورة النجم هي أوّل اجتماع مع الملأ. وهذا الملأ هو وحدة يمكن أن نقول حكومية لكنّها ليست بدولة حقيقية، تجمع بين رؤساء العشائر، وكلّ رئيس عشيرة مستقل، وهو الذي يسيّر عشيرته ولا يتدخل غيره في هذا الأمر. وهذا ما يفسّر أنّ ما سُمي فيما بعد بزمن الفتنة وتعذيب بعض المسلمين كبلال وغيره، لا يمكن أن يكون تعذيب أيّ مسلم، بل لا بد أن يكون شخصًا من موالي أبناء عشيرة معيّنة، ورئيس العشيرة هو الذي ينفّذ العقاب في هذا الشخص. ولا يتدخل رئيس عشيرةٍ ما في أمور عشيرةٍ أخرى. والدعوة المحمدية بجعلها دعوة عمومية، أي إلى أشراف القبائل والعشائر، أرادت أن تقنع أشراف العشائر. وهذا أمر مهم جدًا؛ لأنّه لو اقتنع أشراف العشائر ورؤساؤها - وهي عشْر عشائر، منها أربع عشائر مهمة في التجارة ولها مجدٌ قديم بما فيها عشيرته هو التي هي عشيرة عبد مناف وليست عشيرة بني هاشم هي التي تقوم بالوتر، وإنما بنو هاشم لهم السلالة Lignage فقط بالنسبة إلى الرسول، وهناك قبائل مخزوم وقبائل أخرى مهمة أثْرت التجارة وصارت تقوم بدور مهمّ - لدخَل في الدين الجديد كلّ الناس، لأنّ أبناء العشائر يتبعون رئيسهم دومًا بكلّ انضباط. ومسألة عدم نجاح الإسلام في مكة متعلقة برؤساء العشائر؛ فرؤساء العشائر لم يدخلوا في الدين الجديد، وهو أمر مستحيل بالنسبة إليهم لو أردنا أن نرى الأمور بصفة موضوعية، لأنّ كلّ حضارتهم ونسقهم سيندثران بذلك، ولا يعرفون عن المستقبل شيئًا. وعليه، لم يدخل القرشيون في هذا الدين إلا قلّة قليلة هم 100 أو 120 شخصًا، وهم معروفون، 83 هاجروا إلى الحبشة ويذكرهم ابن إسحاق، في ما يخص القوائم ومن اتّبعه في الهجرة فيما بعد حوالى

120 شخصًا بما في ذلك النساء والأولاد لا أكثر، والبقية بقيت تابعة للأرستقراطية القرشية. والدليل على ذلك أنّ الرسول لمّا تغلّب على مكة من دون حرب لكن بقوة عسكرية، دخل أبو سفيان وهو رئيس كلّ عشيرة بني عبد مناف، ومعه رؤساء عشائر مكة الآخرون في هذا الدين، ودخلت معهم كلّ مكة.

في الجزء الثاني، اهتممت بصفةٍ خاصة بقصة الغرانيق. وهي قصة معروفة، من الآيات الشيطانية. حذفها ابن هشام. وهو حذفٌ واضح. في حين أنّ الطبري الذي يروي أيضًا عن ابن إسحاق، يذكر قصة الغرانيق. وتأويله قصة الغرانيق هو كما يلي: هناك قسم من رؤساء العشائر المكّيين القرشيين، لثقل القسم المعتدل، أراد أن يقترب من محمد، وتأثّروا حتى في اعتقاداتهم بالدعوة النبوية، فعدّوا مثلًا آلهتهم بنات الله، أو أنّهم ملائكة، وأنّهم يشفعون لهم لدى الله، وهذا موجود في القرآن. فهناك حزب، نجده عند ابن إسحاق، يرى التقارب مع الرسول، وليس الرسول الذي أراد التقرّب من قومه قريش، كما يقال. لا، بل العكس هو الصحيح في اعتقادي. لكن من جهة أخرى، كان هناك قسم آخر لم ير ضرورة لهذا التقارب. بل رأى أنّه لا بد من الحفاظ على الدين القديم، وإذا لزم الأمر معاداة هذا الرسول. وهم الناس الذين ذكرهم عروة دون أن يسمّيهم.

ولقد اعتمدت على رسالة عروة إلى عبد الملك، لأنّ عروة بن الزبير هو رجل قديم توفّي سنة 94هـ، وعاش كثيرًا، وُلد قبل واقعة "الجمل" حيث مات أبوه في الجمل سنة 35هـ. مات عروة كبيرًا وكان فقيهًا كما يقول ابن سعد في ترجمته. عندما استقرت الأمور خلال الثمانينيات، أراد عبد الملك أن يفهم ماذا صار، ففي عهد عبد الملك بعد الفتنة الثانية، وقع استقرارٌ في هذه الإمبراطورية، وهو الذي عرّب الدواوين، وبنى قبة الصخرة وغير ذلك من الأمور. وقع استقرار في عهده إلى حين وفاة هشام سنة 125هـ؛ أي مدة أربعين سنة من استقرار الدولة الإسلامية في كنف دولة بني أميّة. أراد عبد الملك إذن أن يفهم ما وقع من الأمور. ورسالة عروة موجودة في الطبري، وهي تبدو لي صحيحة؛ فعروة يخفي الأمور، ولا يتكلم عن الأشخاص، من دون شك لأنّ هناك أشخاصًا، بنو أمية، قاموا بالمراوغة. ما نفهمه منه، أنّ أثرياء قريش من الجيل القديم لهم أملاك في الطائف، وفيهم أشخاص من الجيل الجديد، رجعوا بسرعة إلى مكة وأوقفوا كلّ محاولة للتفاهم مع الرسول أو أمور من هذا القبيل من جانب الأطراف المعتدلة، وأوقفوا ذلك، وزادهم حدة هؤلاء الأثرياء الذين أتوا من الطائف، وكانت الطائف تابعة لمكة، وكان لأثرياء مكة ورؤساء العشائر الكبار أملاكٌ في الطائف، ويقول عروة إنّهم رجعوا بسرعة وأوقفوا كلّ شيء وقاموا بالفتنة، أوّل فتنة وقعت، خصوصًا وأن ثمة آية في سورة النجم، الآية رقم 23 على ما أعتقد، يقول القرآن بما معناه إنّ هذه الآلهة غير موجودة، إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم وما أنزل الله بها من سلطان، فينكر وجود الآلهة تمامًا، وهو ظنٌّ ووهمٌ. وهنا حصلت القطيعة بين أهل مكة وعلى رأسهم ما أسمّيه الحزب المتشدد، والقصة التي تقول إنّ الرسول قرأ سورة النجم كلّها ولكن دون وجود الآية 23 التي زيدت فيما بعد من دون شك في فترة قريبة، حيث اتضح مبدأ الوحدانية الإلهية ونفي وجود الآلهة، قرأ عليهم كما يقولون والشيطان أدخل على لسانهم "تلك الغرانيق العلى وإنّ شفاعتهن لترتجى"، وأنّ "قريش" سجدت ورأت أنّ هناك تقاربًا وقع، وأنّ الله هو خالق كلّ شيء، لكن يقولون نحن نشكرك على جعلك حظًا لآلهتنا ولعاداتنا. هذا ما تذكره السيرة. وهو غير ممكن، لأسبابٍ متعددة شرحتها في عشرين صفحة تقريبًا، ووقع رجوع المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة، لأنّهم ظنّوا أنّ قريشًا أسلمت. لكن هذا وهْم وخيال.

إن الآية التي يذكرها ابن إسحاق ليست من أسلوب القرآن تمامًا، في سورةٍ من أجمل سور القرآن. وسورة النجم مركّبة من فترات متعددة حلّلتها، ليست سورة مكتملة تُقرأ على قريش. ورجوع المسلمين من الحبشة لا معنى له، إذ لم تقع فتنة ولم تكن هناك أيّ ضرورة لكي يذهب بعض المسلمين المهاجرين إلى الحبشة، ثم عندما وصلوا، تبيّن لهم أنّ "قريش" لم تُسلم، فرجعوا مرة ثانية. وهذا لا معنى له. إنّما وقعت فعلًا هجرةٌ إلى الحبشة، بعد أن حصلت القطيعة. عندئذ كان لهذه الهجرة معنى، فخلال هذه الفترة وجدت فتنة، ويقصد

بها إجبار رؤساء القبائل مَواليهم وبعض أبناء عشيرتهم على النكوص عن الإسلام، وفتنوهم يعني جذبوهم إليهم وجعلوهم يتنازلون عن الإسلام. كما قام بعض سفهائهم بالاستهزاء بالرسول وبعنف كبير Grande agressivité. وقد ابتدأت مشاعر العداوة مع هذه الفتنة الأولى؛ إذ وقعت فتنةٌ ثانية في مكة. وعندئذ يكون من المعقول أن يرسل الرسول عددًا كبيرًا من المؤمنين الذين بقوا على دينهم إلى الحبشة، ليس خوفًا من الفتنة، ولكن خوفًا عليهم من أذى قريش ومن أن يتألموا، ولم يبق معه إلا ثلّة قليلة من أصحابه، وبقي وحده. وعندئذ وقعت القطيعة مع قريش. لا يمكننا أن نؤرّخ هذا بالضبط، كما قام بذلك شخص مثل ابن سعد الذي يؤرّخ أنّ هذا وقع في السنة الخامسة بعد الهجرة أو في السنة السادسة بعد الهجرة، أو غير ذلك. نحن لا نعتمد إلا على تقسيم القرآن المكي إلى ثلاثة أجزاء؛ القسم الأول انتهى بسورة النجم، وتلتها بسرعة سورة الإخلاص وبالتأكيد الموقف التوحيدي "قل هو الله أحد" إلى آخره..، وسورة الكافرون أيضًا وردت بسرعة بعد سورة النجم، وبعد هذه القطيعة تبلور الدين التوحيدي في تلك الفترة، أي في آخر الفترة الأولى. والفترة الثانية من التنزيل هي من نوع آخر، ثم أتت بعد ذلك فترة ثالثة حيث تغيّر الأسلوب والمعجم القرآني. وكلّ ما يمكن أن نقوله إنّ القطيعة تمّت في آخر الفترة الأولى. ولا نقول بعد هذه السنة من المبعث أو تلك؛ فهذا غير ممكن.

قمت في الجزء الثاني بدراسة ما تقوله السير، سواء ابن سعد أو البلاذري أو ابن إسحاق أو الطبري. وعددتها نوعًا من "الأناجيل الإسلامية"؛ لأنّها تقصّ علينا حياة الرسول، وتأتي ببعض الآيات، وابن إسحاق بصفة خاصة بعد كلّ حدث يأتي بالآية التي تبرهن عليه. لكنّه يخطئ كثيرًا في استشهاداته القرآنية، كما بيّنت ذلك.

والآن نأتي إلى المدينة، سألخّص هذا بسرعة. لماذا أسلم قسمٌ كبير من المدنيين من أهل يثرب ودخلوا في الإسلام؟ أريد تحليل ذلك اعتمادًا على ماضي المدينة الذي كان ماضي حروب بين الأوس والخزرج، وهما قبيلتان من المدينة. حروب مستديمة وقديمة. وآخرها معركة "بُعاث" قبل سنتين من الهجرة تقريبًا، والتي غُلب فيها الخزرج على أيدي الأوس ومعهم اليهود، قبيلتان كبيرتان هما بنو النضير وبنو قريظة. وكان الجوّ في المدينة مسمومًا جدًا؛ إذ تقول المصادر مثلًا إنّه حينما جاء الرسول لم يكن ممكنًا أن يأتي معه أحد مسلمي المدينة إلى مساكن الأوس، لأنّه يخشى على نفسه من القتل، فكانت كلّ عشيرة مستقرة في مكانها والجوّ مسموم لما حصل في "بُعاث". وكان المدنيون خلافًا للقرشيين متشبثين بالوتر، أي وتر من قُتل. وكان يسود جوّ حربي بين الأوس والخزرج، والأوس كانوا حلفاء مع اليهود. والذين أتوا بالرسول إلى المدينة هم عناصر من الخزرج، أرادوا أن يقيم هذا الإنسان الذي عدّوه مثل الحَكم، السلم. وشخصية أجنبية يمكن أن تقوم بالتحكيم بين طرفَي المدينة وإحلال السلم. وهي ظاهرة موجودة في التاريخ. فعندما نتحدث عن المدن الإيطالية في القرون الوسطى، حينما يتصارع طرفان أو حزبان في مدينةٍ معيّنة، يدعون أجنبيًا يسمّونه (بوديستا Podesta) أي صاحب الحكم، ولكن بشروط هي أن يحلّ السلم بين هذه العناصر، وألّا يتزوج من أيٍ من الحزبين، وأن يكون موضوعيًا، وذلك لمدةٍ معينة. وعليه، فالرسول يقوم بدور هذا الشخص؛ فهو لم يتزوج بأيّ أنصارية، واستقر في وسط المدينة، وكان دوره هو إحلال السلم. وهذا ما جعله في السنة الأولى يقوم بتحرير الصحيفة المدنية بمعيّة عناصر من أهل المدينة. ويذكر فيها كيف يمكن تصفية الحسابات. لهذه الصحيفة دورٌ كبير. والمستشرقون مغرمون بها ولا يزالون؛ لأنّهم ظنّوا أنّ اليهود أعضاء في الأمة الإسلامية، ولم يفهم هؤلاء المستشرقون إلى اليوم النص، أو أساؤوا فهمه بطريقة فظيعة. ولعلّ ما غالطهم هو ما ذكره أساسًا ابن هشام أنّ فوق هذه الصحيفة كمدخل، ما قاله ابن إسحاق من مصالحة بين المسلمين واليهود، ولكن في الحقيقة اليهود موجودون في الصحيفة لكن كأمر ثانوي، والمصالحة الحقيقية هي لخلق أمر جديد هو خلق أمّة المؤمنين، أي لم تكن المصالحة "لا على الدخول في هذا الدين الجديد الذي سيجعل الأعداء القدامى أمّة واحدة وليس لأحد منهم الحق في الثأر أو شيء من هذا القبيل. بل أكثر من ذلك، إذا قام أحد أبناء إحدى العشيرتين بمخالفة، فعلى المسلمين من أبناء عشيرته أن يعاقبوه. ولا يحقّ لمؤمنٍ أن يثأر لكافر ولو من عشيرته، ومن هنا، إقامة نظام سلمي محمّدي قائم على الدين.

إن مفهوم "الأمّة" في القرآن قام دائمًا على الدين، خلافًا لمفاهيم أخرى موجودة مثل "الرهط" و"العشيرة"، ومثل "القرون" وهي الأجيال المتوالية من البشر. كلّ هذه المفاهيم قرآنية، والأمّة هي مفهوم مرتبط دائمًا بالدين حتى في الفترة المكّية. وهناك آية في القرآن تقول لو شاء الله لجعل من الناس أمّة واحدة، نعم، أمة واحدة مقامة على الدين القويم الصحيح. فهو مفهوم ديني. وبناءً عليه، كتابة هذه الصحفية مهمة جدًا لأنّها هي التي أتت بالسلم بفضل الدين، وخلق هذا المفهوم الذي يوجد في القرآن المكّي أي مفهوم الأمة الإسلامية ومفهوم المؤمنين برسالة محمد. وتَعدّ هذه الصحيفة اليهود أيضًا أمّة مع المؤمنين، أي أمّة بسبب دينٍ خاص بهم، لكن أراد أن يجعلهم مصاحبين للمسلمين، لكن هم لهم أمّة خاصة بهم، مشابهة للأمة الإسلامية. لكن كلّ المستشرقين القدامى والجدد، باستثناء كايتاني Leone Caetani ، يريدون أن يجعلوا اليهود أعضاء في الأمّة الإسلامية. وهذا خطأ كبير وواضح. يرفض كايتاني ذلك لأنّ الإسناد ضعيف. ويجيبه Nöldeke بأنّ الإسناد لا قيمة له، وأنّه وقع إقحام اليهود إلى اليوم. ودونر Fred Donner أيضًا يقول في كتابه الجديد *Muhammad and the Believers* إنّ اليهود أعضاء في الأمة. ولم يفهموا أيضًا تركيبة الصحيفة. فالصحيفة صحيفتان، مُخاطتان إحداهما بالأخرى؛ قسم أوّل كُتب في السنة الأولى قبل "بدر"، وهو القسم الذي يتكلم عن الأمة ولا يتكلم عن القبائل اليهودية، وهذا أمر واضح جدًا، ويقول الواقدي إنّ الرسول عدّ اليهود مواليَ وتبعًا للعرب، ومن هنا، هو لا يتكلم عن قبيلة معيّنة، لا قينقاع ولا قريظة ولا شيء من هذا القبيل. وإنّما يقول يهود بني عوف وهم القينقاع، ويهود الأوس وهم النضير وقريظة. وعندما يتكلم عن اليهود يتكلّم بالتَبَع للعشائر العربية؛ فالرسول لا يعترف في القسم الأوّل الذي كُتب قبل "بدر" باليهود بوصفهم كيانًا سياسيًا، بل يعترف فقط بأنّ لهم دينًا خاصًا بهم يكوّنون به أمّة. وهم تابعون سياسيًا واجتماعيًا للعرب. ولم يفهم المستشرقون لماذا لم يذكر اسم بني قريظة. ما جعل بعضهم يقول إنّ الصحيفة كُتبت بعد الصراع مع بني قريظة في السنة الخامسة للهجرة. وهذا غلط. ثم هناك قسم ثانٍ كُتب بعد "بدر" وقبل "أحد". ولذا ذُكرت فيه قريش ومداهمة المدينة، وضرورة أن يتسلح كلّ أهل المدينة بما في ذلك اليهود للدفاع عن المدينة إذا تمّت مهاجمتهم. وكُتب هذا القسم الثاني في السنة الثالثة للهجرة، ترقّبًا لمهاجمة قريش المدينة. ويطلب الرسول من العرب والمسلمين أن ينفقوا للدفاع عن المدينة. هذا الجزء الثاني من الصحيفة من العدد 37 إلى 47 كُتب إذن في السنة الثالثة. وأدمج الكلّ في صحيفةٍ مكتملة. لكنّ هذه الصحيفة منقسمة زمنيًا إلى قسمين.

من جهةٍ ثانية، أردت أن أقول إنّ الرسول في المخيال الجماعي هاجر إلى المدينة. لكنّه في الحقيقة وفي القرآن أُخرج من مكة "وأخرجوكم من دياركم.."، إلى آخره. وتقول آية أخرى إنّ "قريش" أرادوا أن يقتلوك أو يخرجوك.. وأخيرًا اختاروا الإخراج؛ فالهجرة لم تكن هجرة إرادية إنّما إجبارية. أردت أيضًا في هذا الكتاب الثالث أن أُفهم القارئ أنّ مسار الرسول في المدينة لم يكن هيّنًا؛ إذ تعرّض لمقاومة كبيرة ليس فقط في حروبه مع قريش وإنما في صراعه مع الداخل؛ فقد كان هناك اليهود الذين كانوا يعارضونه، وكان الرسول يعتقد أنّ اليهود سيدخلون بسرعة في هذا الدين الجديد الذي يعترف بدينهم وتوراتهم. لكن هذا لم يحدث. والمقصود باليهود هم الربانيون والأحبار وقادة القبائل، وبالخصوص "بني النضير" التي كانت هي القائمة بالشؤون الدينية. وكانت هناك معارضة قوية. وكان الرسول يتخوّف على المؤمنين لأنّ ضربات اليهود كان من شأنها أن تخلخل عزيمة المؤمنين في المدينة. وهو وصل في آخر المطاف إلى نتيجة، وهي أن يحدث Homogénéité أي تجانس في مدينته التي استقر فيها. وهذا ما جعله يطرد اليهود، وفي النهاية يقتل زعماء بني قريظة لخيانتهم ومظاهرتهم أصحاب الخندق كما يقول القرآن. مسار النبي كان صعبًا جدًا. كما كان هناك المنافقون. وقد حلّلت معنى المنافقين، وكيف يمكن أن نفهم هذا الوجود وقضية ابن أُبَي بصفة خاصة، وغير ذلك. لم يتخلص النبي من الصعوبات إلّا في السنة الخامسة للهجرة، بعدما نجح الدفاع الذي أنشأه أي الخندق، ولم تُستبح المدينة من جانب قريش والبدو الذين كانوا معها. عندئذ رأى الرسول أنّه تخلّص من قريش ومن اليهود تمامًا. ووقع انسجام في المدينة؛ لأنّ قسمًا كبيرًا من الأوس كان في البداية معارضًا الرسول لأنّهم كانوا الغالبين في حرب "بُعاث"، وكان قسم كبير من الأوس أصدقاء لبني قريظة وبني النضير، وكانوا جيرانهم، ولم يُسلموا إلّا في

السنة الخامسة للهجرة. درست في آخر المطاف كيف جرى توحيد الحجاز بالأساس وليس كلّ الجزيرة العربية، وعلاقة الرسول بالقبائل. وطرحت إشكاليات غير موجودة في كتبٍ أخرى بخصوص هذا التوحيد، وبخصوص ما يسمّونه بالردّة. قمت بتحليلات خاصة لا يمكن أن أسترجعها الآن. لكن في آخر المطاف وعند موت الرسول، لم يقع توحيدٌ كامل للجزيرة العربية. ولا أرى أيضًا أنّ الرسول هو الذي جاء بفكرة الفتوحات. وأرى أنّ خلفاء الرسول هم من أتى بفكرة الفتوحات لأنّهم رأوا أنّ من مصلحة الإسلام أن يخرج العرب إلى الخارج، لأنّ الإسلام يجبر العرب على الأخوّة وأمور متعددة، وكان صعبًا على العرب أن يكونوا مسلمين جدّيين في جوّ الجزيرة العربية ومناخها الصعب، لذا رأوا أنّ الإسلام لن ينجح إلّا إذا كانت طاقة العرب موجّهة إلى الخارج.

هذه في الجملة، سيداتي وسادتي، إطلالة عامة على هذه الكتب الثلاثة، توخّيت فيها نقد النصوص، ونقد ما لم أره صحيحًا من آراء المستشرقين، بتحليلٍ دقيق للمصادر، وبصيغة تفهمية لهذه المغامرة الكبيرة التي كانت منعرجًا عظيما في تاريخ الإنسانية، تستحق أن يدرسها الإنسان، بالأخص المسلمين، دراسةً تاريخية معمّقة دقيقة وموضوعية، لكن تفهمية أيضًا. كما يجدر بالمؤرخ أن يكون متعاطفًا دائمًا مع موضوع بحثه.

كلمة الختام: الدكتور عزمي بشارة

أثيرت قضايا كثيرة في هذه الجلسة؛ منها قضايا فكرية مهمّة، ومنها مسألة إسقاطات مفاهيم الماضي على الحاضر، إذ يرى كثيرون أنّ الصحيفة هي دستور المدينة. في حين أن كلمة "دستور" كلمة حديثة، وهذا إسقاط من الماضي كما في إسقاط الدلالات الحديثة لمصطلحات مثل "دولة" و"أمة" من هذه الألفاظ في استخداماتها في الماضي، ويُسقط كثيرون مفهوم الأمة على أمم الماضي. وطبعًا، يختلف مفهوم الأمة الآن عن الماضي. ولا يمكننا أن نقبل بأنّ المدينة كانت أمّة مواطنين كما قرأت عند بعضهم، وغير ذلك. وحتى مفهوم الطائفة يسقط الآن على الماضي، وهي لم تكن تعني ذلك في الماضي؛ إذ كانت تعني طائفةً من الأشياء. ومفهوم الملّة أيضًا، وكلّ هذه المفاهيم، نأمل أن يساهم مشروعنا في معجم الدوحة التاريخي للّغة العربية مساهمةً كبيرةً في فهم النصوص في زمانها وسياقها التاريخي، بدلًا من فهم الألفاظ بدلالاتها الحاضرة.

هناك مشكلة أرى أنّ الدكتور هشام وآخرين يعانونها؛ فمشكلة المثقف العربي العقلاني المتخصص الذي يستخدم معاييرَ عقلانيةً في أبحاثه ومعايير أخلاقيةً في حياته، أنّه يعاني سلفيتين هذه الأيام؛ سلفيةً دينيةً، وسلفيةً علمانيةً، تحوّل العلمانية التي اتفق معها إلى أيديولوجية. وأرى أنّ بعضنا يسقط ضحية السلفيتين، لا ضحية سلفية واحدة. وربما هذا ما يميز عصرنا من عصر طه حسين في تلك الفترة؛ فإذا كنت تعيش في بلدٍ مثل تونس قد تهاجمك سلفية دينية متشددة جدًا وتهاجمك أيضًا سلفية لائكية متشددة جدًا. وعلينا في هذه المرحلة أن نصمد كباحثين في وجه ضغوط سلفياتٍ عديدة كما يبدو. وبهذا نختم.



مجموعة مؤلفين

قضية فلسطين: ومستقبل المشروع الوطني الفلسطيني

الجزء الأول: في الهوية والمقاومة والقانون الدولي





ضمّ الجزء الأول من كتاب "**قضية فلسطين ومستقبل المشروع الوطنـي: في الهوية والمقاومة والقانـون الدولي**" (720 صفحة من القطع الكبير) القسـم الأول من الدراسات والبحوث المنتخبـة التي قُدمـت في المؤتمر السـنوي لمراكز الأبحاث في المنطقـة العربيـة الـذي نظمـه المركز العـربي للأبحاث ودراسـة السياسـات في الدوحة (قطر) في الفترة 7-9 كانون الأول / ديسمبر 2013، تحت عنوان: "قضية فلسطين ومستقبل المشروع الوطني الفلسطيني".

حـوى هـذا الجزء مـن الكتاب ثمـاني عـشرة دراسـةً، أضيفت إليها كلمات افتتاح المؤتمر، وخضعت الدراسـات والبحوث إلى التحكيم والتقويم العلمي من لجان متخصصة قبل مناقشتها في المؤتمـر وبعدها. ويُقسـم هذا الجزء إلى أقسـام ثلاثة: "الهويـة الفلسـطينية والمـشروع الوطنـي الفلسـطيني"، و"المشروع الوطني الفلسطيني ودوائر الفعل"، و"المشروع الوطني الفلسطيني والقانون الدولي".

انطلق عزمي بشـارة في المحـاضرة الافتتاحية الأولى وهي بعنوان: "المشروع الوطني الفلسـطيني: أفكار وأسـئلة في المـآزق والآفاق" من التداخل بين السـياسي والأكاديمي في أيّ مؤتمر أكاديمي عن فلسـطين، مفصّلًا أنّ المؤتمر بطابعه الأكاديمـي المتقاطـع مـع السـياسي هـو بمنزلـة جمع بين الواقـع والأمـل. في حين انطلـق إعجاز أحمـد في المحاضرة الافتتاحية الثانية، من الموقف التاريخي للقادة الهنود تجاه حركة مناهضة الاستعمار في ما يخص مسألة الاستعمار الصهيوني لفلسـطين، وهو الموقف الذي تبنّته لاحقًا الدولة الهندية في الأعوام الأولى للجمهورية. وفي المحاضرة الافتتاحية الثالثة: "المتخيل الفلسـطيني الناشـئ"، وضّح ريتشـارد فولك، مقرر الأمم المتحدة الخاص لحقوق الإنسان في الأراضي الفلسطينية، تصوره بالقول إن المعركة المقبلة هي "معركة الشرعية"، خصوصًا بعد تراجع خياري الكفاح المسلح والمفاوضات.

سمير ايت اومغار | *Samir Ait Oumghar

مُلاحظات حول مُناخ المغرب القديم

Observations on the Climate of the Ancient Maghreb

يُعـدّ البحـث في تاريخ المنـاخ، أحد الأبواب الجديـدة التي طرقها البحـث التاريخي منذ الانقلاب الحولياتي على المدرسـة الوضعيـة الرّانكيـة، فبات من التقاليـد التاريخية البحث عن ملامـح المناخ القديم اسـتنادًا إلى الشـواهد التاريخية ونتائج الأبحـاث الباليومناخيـة والجيولوجية. وهو عمل لم يخل في ما يتعلق بالمغرب من إشـكالات، اتصلت منذ البداية بالمناهج المتبعة ونوعية المصادر المستخدمة والأيديولوجيات الكامنة وراء بعض البحوث الصادرة بالخصوص زمن الحماية بالمغرب.

في هـذا السـياق، تأتي هـذه الوقفة الهسـطوريوغرافية مع مناخ المغـرب في العصر القديم، للوقـوف على خلاصات البحوث التاريخية المنجزة في الموضوع، مع رصد نقائصها المنهجية والوثائقية، وكشف خلفياتها الأيديولوجية (المُرتبطة بالمرحلة الاسـتعمارية أساسًـا)، ونقد مصادرها (الإغريقية والرومانية والأثرية)، بهدف إقامة بناء تاريخي جديد لمسـألة المنـاخ، حتى يتم اسـتثماره فيما بعد في القضايا ذات الصلـة الوثيقة بالمناخ كالزراعة والمـاء والنزاعات حول هذا الأخير وأنماط العيش من استقرار وترحال.

وقد توصلتُ في هذا البحث بعد مناقشة البحوث السابقة، ونقد محتوياتها، إلى ترجيح فرضية الرطوبة المناخية بالمغرب القديم مقارنة مع المناخ الحالي المتميز بالميل نحو القحولة والجفاف. وذلك استنادًا إلى عدة شواهد أدبية وأثرية وجيولوجية.

كلمات مفتاحية: المناخ، المغرب القديم، الدور الغربي، الفيل الأفريقي، الأدبيات الإغريقية واللاتينية، الأبحاث الأثرية.

Research on climatic history has gained increased attention lately, and fits into an overall trend which sees "microhistory" and social history replace an older, Rankian-empirical school which focused solely on official documents and diplomatic writings. In this regard, the latter are replaced by evidence based on the observations of the daily life of citizens who lived in the past. This work has not been free from controversy, especially concerning the Maghreb. Controversy surrounds the methods used and the quality of the sources referenced, as well as the ideologies informing the research published during the protectorate era in Morocco. This study consists of a historiographical overview of research on the Maghreb climate in ancient times. It monitors the field's methodological and documentation shortcomings, reveals its ideological background (primarily connected to the colonial era), and critiques its sources (Greek, Roman, and Archaeological). Its goal is to establish a new history of climate which can then be used in the context of closely related issues such as the history of agriculture, water, water conflicts, and migration and settling patterns around water sources. The paper confirms the existence of a humid climate in ancient Maghreb, compared to today's climate which is marked by aridity and drought. This is based on evidence taken from a number of literary, archaeological, and geological sources.

Keywords: Ancient Maghreb, weather, climate, drought, humidity, rainfall, Libya, African elephant, Ancient Greeks.

* طالب باحث بسلك الماجستير بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش "ماستر الماء في تاريخ المغرب". أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي بثانوية زينب النفزاوية التأهيلية - المغرب.

Master's degree level research student at the Faculty of Arts and Humanities in Marrakesh. Eit Omgar is also a teacher at the Zainab El Nafzawia High School for Vocational Education, Morroco.

مقدمة

تهدف هذه الدراسة إلى التوقف عند القراءة النقدية لنتائج الأبحاث التاريخية المنجزة حول مناخ المغرب القديم، إلى جانب استثمار شواهد جديدة لتأكيد فرضية البحث (رطوبة المناخ)، وذلك بُغية وضع أرضية صلبة لدراسة كل الظواهر البشرية المتصلة بالمناخ من دون أن نتحدث هنا عن حتمية طبيعية. تتمثّل أهمية الدراسة في بُعدها النقدي لمختلف الأدبيات الكلاسيكية التي استثمرها جمهور واسع من الباحثين، من دون الالتفات إلى خطورة التعميمات الجغرافية التي تتضمنها. إلى جانب اعتمادها أول مرة على نتائج الأبحاث الجيولوجية حول الدور "الغربي" (Rharbien: نسبة إلى سهل الغرب بالمغرب) القاري للفصل في مسألة رطوبة مناخ المغرب القديم أو جفافه.

مُلاحظات حول مُناخ المغرب القديم

ما زالت محاولات تحديد ملامح مناخ المغرب القديم[1] خاصة وشمال أفريقيا عامة، مستمرة من القرن التاسع عشر إلى اليوم. وهي أعمال استندت إلى مرجعيات مصدرية ونظرية متنوعة بتنوع تخصصات الباحثين، وتطورت نتائجها بتطور العلوم ومناهجها وأدوات اشتغالها.

فالمناخ، من حيث هو بنية بطيئة التطور، كان محط اهتمام المؤرّخين وعلماء الآثار وعلماء المناخ وعلماء النباتات والجيومورفولوجيين والجيولوجيين، والمتخصصين في الدندرولوجيا Dendrology[2]... وتصدى كل واحد من هؤلاء، انطلاقًا من الشواهد التي توفر عليها سواء كانت أدبية أو أثرية، للدفاع عن تصوره للمناخ بالمغرب القديم، فكانت النتيجة تعدد الفرضيات، وتضارب المواقف، واستمرار الاختلاف حول واقع المناخ بالمجال المذكور. وهو ما دفع بعبد الله العروي إلى القول إنّ عدم الاتفاق حول طبيعة مناخ المغرب خلال الفترة التاريخية نتج عنه إهمال للمسألة برمتها، ولم يعد يتطرق إليها سوى الهواة والمتطفلين على علم التاريخ[3].

فما الفائدة من دراسة تاريخ المناخ بالمغرب القديم؟ يؤكد آل گور Al Gore أنّ تأثير المناخ في التاريخ البشري يعدّ مشكلة مُركبة، وغالبًا ما لا يتفق المؤرّخون حول الأهمية الحقيقية الواجب إيلاؤها للمناخ. فقد كان دائمًا عنصرًا متفاعلًا مع باقي العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تهيمن على مقاربتنا التقليدية للحدث التاريخي. لكن الشواهد تؤكد في العديد من الحالات أهمية شأن المناخ ودوره الأساسي في خلخلة البُنى السياسية والاقتصادية قبل وقوع التحولات السياسية. لكنه يجب ألّا يحتل موقع العامل المُفسّر الوحيد للتاريخ، ومن ثمّ السقوط في فخ تفسير الحتمية الطبيعية، بل ينبغي لنا فقط أن نأخذ في الحسبان آثار تغيراته في الاستقرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي[4].

---

1 نقصد بالمغرب القديم المجال الممتد من نهر مولوشا أو مالفا نهر ملوية شرقا إلى المحيط الأطلنطي الغربي، ومن مضيق عمودي هرقل شمالا إلى سلسلة جبال الأطلس جنوبا. انظر: محمد مجدوب، "المملكة المورية وحدودها في المغرب القديم"، ندوة **المجالات الحدودية في تاريخ المغرب**، سلسلة الندوات رقم 6 (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية، 1999)، ص 8.

2 الدندرولوجيا هي العلم الذي يهتم بدراسة النباتات الشجرية بما في ذلك الأشجار والشجيرات والنباتات المتسلقة.

3 عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ط2(بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009)، ص 43.

4 Al Gore, *Sauver la planète Terre: L'écologie et l'esprit Humain*, Jean-Marc Mendel (trans.) (Paris: Albin Michel, 1993), p. 60.

لم يؤد تواتر الكوارث الطبيعية في الماضي بالضرورة إلى أزمات اجتماعية وسياسية، فعهد مولاي إسماعيل تميز بموجات جفاف حادة ومتكررة، ومع ذلك وبفضل عملية ضبط الأسعار وتعديلها من المخزن، شاع الاستقرار وغابت المجاعات، وفي المقابل، فإنّ القرن 15م الذي لم يعرف بأكمله بحسب بعض الدراسات الدوندروكرونولوجية، إلّا سنتي جفاف، يُعدّ من أكثر الفترات التاريخية اضطرابًا. وعليه، فإنه يستحب تنسيب ما يعرف بالحتمية الطبيعية، انظر: محمد القبلي وآخرون، **تاريخ المغرب تحيين و تركيب** (الرباط: منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2011)، ص 11.

تاريخ البحث حول مناخ المغرب القديم

تجلّى الوعي بأهمية دراسة مناخ المغرب القديم، في تصدره العديد من الدراسات والأبحاث، على رأسها كتاب "تاريخ شمال أفريقيا القديم" لستيفان كزيل Stéphane Gsell. إذ خصّص حيّزًا مهمًّا (60 صفحة) من الجزء الأول من هذه الموسوعة لدراسة مناخ شمال أفريقيا القديم. لكنّ محاولته هذه تعرضت منذ سنوات لنقد شديد من لدن مؤرّخين مغاربة وأجانب؛ فعبد الله العروي يعيب عليه عدم استغلال نتائج الحفريات إلّا في مراجعة المعطيات الأدبية التي ظلت تحتل المرتبة الأولى وتدقيقها. كما أنّ تساؤل كزيل عن مناخ شمال أفريقيا القديم كان خاضعًا - بحسب العروي - في آن واحد لعوامل علمية وسياسية؛ فالخلفية السياسية واضحة في سؤاله: "علينا أن نعرف سبب الرخاء الذي عرفه شمال أفريقيا أثناء العهد الروماني. أهو الطقس الذي كان أكثر مُلاءمة للزراعة أم هو نشاط الإنسان وذكاؤه؟ هل لنا فقط أن نرثي ماضيًا لن يعود أم هل نستطيع أن نستخلص منه دروسًا تنفعنا في الحاضر؟"[5] كما أنّ النتيجة التي توصّل إليها والتي تقول إنّ المناخ لم يتغيّر كثيرًا، كانت تتفق مع الميول السياسية السائدة زمن تحرير تلك الدراسة. بل إنّ سعيد البوزيدي وصف دراسة كزيل بالتقرير الرسمي لأنه اعتمد فيها على الأرشيفات الرسمية للبعثات الفرنسية إلى المناطق الصحراوية[6] وأبدى التحفظ نفسه كل من ماجدة بنحيون[7] ومحمد الأمين البزاز[8] وفيليب لوفو Philippe Leveau الذي بيّن أنّ النتائج التي توصل إليها كزيل كانت بصفة عامة مسايرة لعصر انتصرت فيه الأيديولوجيا الاستعمارية، وتفوقت فيه النظريات الإمكانية على الحتميات الجغرافية[9].

حاول عدد كبير من الباحثين بعد ستيفان كزيل، طرح مسألة المناخ للنقاش مجددًا. فأكد سعيد البوزيدي أنّ دراسة مناخ المغرب القديم تبدو مجازفة لضعف المصادر وعمومية الإشارات التاريخية حول الموضوع[10]، وحذّر جوهان دوزونج Jehan Desanges من بعض الأفكار الجغرافية المغلوطة التي احتوت عليها بعض مؤلفات الإغريق واللاتينيين، المُؤسّسة على معلومات خاطئة ورديئة[11] كتلك

---

5 العروي، ص 42.
Stéphane Gsell, "Le climat de l'Afrique du nord dans l'antiquité," *Revue Africaine*, volume 55, 1er trimestre, No. 283, (1911), p. 344.
Stéphane Gsell, *Histoire Ancienne de L'Afrique du Nord*, Tome I (Paris: Librairie Hachette, quatrième édition revue, 1920.), p. 40.
السؤال نفسه طرحه بُودي M. Boudy كالتالي:
"pendant l'antiquité carthaginoise et romaine, l'Afrique a joui d'une prospérité agricole remarquable, et il s'agit de savoir si celle-ci eu pour cause un climat plus favorable qu'aujourd'hui, ou si elle a surtout été l'œuvre de l'homme" , Boudy, M., "Considérations sur l'évolution du climat en Afrique du nord et en particulier au Maroc, depuis la période préhistorique," *Bulletin de la Société des Sciences Naturelles du Maroc* , Tome XXV-XXVI-XXVII, (1949), pp. 112 - 118. Cité par Robert, J.-B., "A propos de l'évolution du climat en Afrique du Nord depuis le début de la période historique," *Revue de Géographie jointe au Bulletin de la Société de Géographie de Lyon et de la région Lyonnaise*, vol. 25, No. 1 (1950), p. 53.

6 سعيد البوزيدي، "الخصوصيات المناخية للمغرب القديم: مقاربة تاريخية لتناول ظاهرة التقلبات المناخية"، ضمن **أضواء جديدة على تاريخ شمال أفريقيا القديم وحضارته**، تكريم الأستاذ المصطفى مولاي رشيد، تنسيق حليمة غازي بن ميس والبضاوية بلكامل، ط1 (الرباط: مطبعة دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص 188.
يجب التحفظ هنا على وصف "تقرير رسمي"، ما دام كزيل قد استخدم في دراسته أنواعًا أخرى من المصادر قد تفوق كمّا التقارير الرسمية المشار إليها.

7 ماجدة بنحيون، "مساهمة المناخ في حصول المجاعات وانتشار الأوبئة بشمال أفريقيا خلال العهود القديمة"، ضمن **المجاعات والأوبئة في تاريخ المغرب**، سلسلة ندوات ومناظرات، 4 (الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجديدة، بتنسيق مع الجمعية المغربية للبحث التاريخي، 2004)، ص 9.

8 محمد الأمين البزاز، "الجراد والجوع والأمراض في المغرب خلال العصور القديمة والوسطى"، **مجلة المناهل**، العدد 69 - 70 ، يناير (2004)، ص 287.

9 Philippe Leveau & Pierre Sillières & Jean pierre Vallat, *Campagnes de la Méditerranée romaine* (Paris: Hachette, série Bibliothèque d'Archéologie, 1993), p. 36.

10 البوزيدي، 184 - 198.

11 من النماذج الدالة على ذلك، قول بوسيدونيوس إنّ المناطق الشرقية من المعمور أكثر رطوبة من الجهات الغربية. وإنّ الشمس حين شروقها تمر بسرعة، بينما تتثاقل عند دنوها من الغروب، فيكون الشرق بذلك رطبًا والغرب جافًا.
محمد مجدوب، "الثروة المائية في المغرب القديم"، ندوة الماء في تاريخ المغرب، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 11 (الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999) ، ص 19.

التي نقلها ايراطوسطينس Eratosthènus عن تيموستينس Timosthènus، والأوصاف ذات الطابع العمومي لتيمايوس Timaios، والمحكيات القديمة التي استنسخها بوسيدونيوس[12] Posidonius....

أمّا جون باتيست روبير Jean-Baptiste Robert فلاحظ أنّ الاختلاف الحاصل بين الدندرولوجيين والمؤرّخين وعلماء الآثار من جهة وعلماء الجغرافيا النباتية من جهة أخرى حول الموضوع، ناتج عن قِصر الفترة الزمنية التي تتمّ معالجة تاريخ المناخ داخلها (من العصر القديم إلى اليوم)، فهي لا تمثّل إلّا جزءًا بسيطًا من الزمن الجيولوجي الرابع، ولا تسمح بالعثور على آثار واضحة للتطور المناخي. إضافة إلى أنّ مجال شمال أفريقيا كبير جدًّا، ولا تسمح دراسته من الناحية الباليومناخية بملاحظة الاختلافات الإقليمية التي تنزع صفة الوحدة المناخية عن شمال أفريقيا. ولذلك طالب بتجزيء التحليل، وعدم التحدث عن مناخ شمال أفريقيا بل عن مناخات محلية[13]. وهو نفس ما ذهبت إليه اموروتي Amouretti التي أكدت أنّ مناخ المجال المطل على البحر الأبيض المتوسط في العصر القديم عرف بعض التغييرات على المستوى الجهوي، ودعت بذلك إلى تجنّب السقوط في العموميات[14].

والحاصل أنّ هذا النقاش الطويل حول مناخ المغرب القديم أفرز ثلاث فرضيات[15]، هي كالآتي[16]:

- الفرضية الأولى تقول بعدم تغير مناخ المغرب القديم من الفترة القديمة إلى يومنا هذا.
- الفرضية الثانية ترى أنّ مناخ المغرب القديم عرف تغييرات عنيفة وجذرية، وانقسم أصحاب هذا الرأي إلى قسمين؛ الأوّل يدافع عن المناخ سببًا وحيدًا للتحوّل نحو الجفاف والقحولة، والثاني يرى أنّ المناخ لم يكن المسؤول الوحيد عن هذه الظاهرة التي همّت المغرب منذ الفترة القديمة، فالأنشطة البشرية كانت حاسمة هي الأخرى في تدهور الأوساط الطبيعية.
- الفرضية الثالثة يدعو أصحابها - بهدف ربط الملاحظات الطبيعية بالشهادات البشرية - إلى القول باستمرارية التطور الذي لم يفتأ منذ آلاف السنين يُضاعف الجفاف ويوسع المناطق الصحراوية.

فما هي الفرضية الأقرب إلى الواقع التاريخي لمناخ المغرب القديم؟

نحو قراءة نقدية للشواهد الأدبية

أكّد ستيفان كزيل في دراسته المشار إليها أعلاه، أنّ شمال أفريقيا القديم كان يخضع لمناخ شديد الشبه بالمناخ الحالي (مطلع القرن العشرين) إن لم يكن مماثلًا له، الجفاف المألوف في الصيف، والذي قد يمتد أحيانًا طيلة السنة، والأمطار غير المنتظمة التي غالبًا ما تكون وابلة، ولو أنها تقل عمومًا داخل البلاد بالمقارنة مع المناطق المجاورة للمحيط والبحر الأبيض المتوسط، وذلك انطلاقًا من مضيق جبل طارق إلى رأس بونة[17]. وقد استند في بلورة هذه النتائج إلى النصوص الكلاسيكية بالأساس، والتي وصفت الرياح التي كانت تهب

12 Jehan Desanges, "De Timée a Strabon, la polémique sur le climat de l'Afrique du nord et ses effets," *Histoire et Archéologie de l'Afrique du nord*, actes du IIIe colloque international, réuni dans le cadre du 110e Congrès national des sociétés savantes, Montpellier, 1 - 5 avril 1985 Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1986, pp. 28 - 30.

13 Robert, p. 55.

14 Marie- Claire Amouretti, *Le pain et l'huile dans la Grèce antique* (Paris: Les belles lettres, 1986), p. 24.

15 تمحور النقاش بالأساس حول مناخ شمال أفريقيا القديم، لكن النتائج التي تمّ التوصل إليها تم تعميمها على المغرب القديم بحكم انتمائه إلى نفس الوحدة الجغرافية.

16 كركوبينو جيروم، **المغرب العتيق**، محمد التازي سعود (مترجم)، سلسلة تاريخ المغرب (الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 2008)، ص 27. Leveau & Sillières & Vallat, p. 36.

17 Gsell, *Histoire Ancienne*, Tome I, p. 99.

على الشمال الأفريقي، كرياح السيروكو Siroco الجافة والرياح الشمالية الأكثر رطوبة، إلى جانب نظام الأمطار الذي تميز على غرار ما يقع اليوم بتوالي سنوات جافة[18] وسقوط أمطار عاصفية[19] أحيانًا أخرى كما تشهد على ذلك النصوص بعدة مواقع بشمال أفريقيا[20]. وأضاف أنّ مجموعة من الأنهار بالمغرب ما زالت صالحة للملاحة كنهر مرتيل ونهر لاو ونهر ملوية. وهو مؤشر على عدم تغير الوضع الهيدرولوجي ومن ثمّ المناخي للبلد[21]، كما أنّ قلّة الجسور المشيدة فوق الأنهار دليل على ضعف صبيب هذه الأنهار كما هو الحال اليوم، فكميات مياهها في العهد الروماني لم تختلف كثيرًا عمّا هو عليه الحال اليوم[22]. واستغل إشارة فرونتينوس Frontinus للخسارة التي قد يتسبب فيها منع أحد الأفراد مرور الماء إلى مزرعة جاره بأفريقيا، للبرهنة على ندرة المياه[23]، على الرغم من معرفته وتحذيره بنفسه من الأحكام الجزافية والأقوال المبالغ فيها، لكلّ من فرونتينوس Frontinus وتيمايوس Timaios وبوسيدونيوس Posidonius وسالوستيوس Sallustius وفرجيليوس Virgilius ويوستينوس Iustinus، حول جفاف وندرة المياه وقحولتها بالمغرب القديم[24].

في المقابل، نوّهت مجموعة من النصوص الكلاسيكية بخصوبة المغرب القديم، فقد ذكر سترابون Strabon أنّ "ماوروسيا أرض غنية باستثناء جزء قليل منها يُكوّن صحراء تتخللها أنهار وبحيرات، وهي تتفوق في كثرة الأشجار الكبيرة"[25] وأنها "ذات مناخ معتدل ومياه وفيرة وكثيرة"[26]، وأشار لوكانوس Lucanus إلى كون "الجهة الأكثر خصوبة من ليبيا، تمتد إلى الغرب، حيث تكثر العيون، وأنها تتلقى تساقطات مهمّة بفضل الرياح الشمالية"[27]، كما دفعت هذه الخصوبة بعض الكُتاب الكلاسيكيين لاختيار المغرب القديم موطنًا لحدائق الهيسبيريد Hespérides، وجعلت البعض منهم يتحدث عن كروم العنب التي لا يستطيع شخصان الإحاطة بجذع كرمة واحدة، ولومدّا يديهما إلى أقصاهما[28]. كما انتقد بوليبيوس Polubios المعلومات التي ساقها تيمايوس Timaios حول أفريقيا، وأكد أنه

---

18 من بين حالات الجفاف التي احتفظت المصادر بذكراها، نشير إلى حادثة جفاف القرن الثاني بعد الميلاد (توقف هذا الجفاف الذي دام خمس سنوات سنة 128م، وصادف ذلك زيارة الإمبراطور هادريانوس Hadrianus لأفريقيا)، وجفاف نهاية القرن 3م الذي اجتاح حقول الجيتوليين وموريطانيا الطنجية بحسب أرنوب Arnobe، إلى جانب إشارات غير مباشرة، كحديث كاتب معاصر هو فيكتور دو ڤيت Victor de Vite سنة 484م عن عدم نزول قطرة مطر واحدة، وإشارة كوريبوس Corippus لجفاف شديد سنة 547م، ورصد نقيشة بروسكناي Rusguniae قرب مدينة الجزائر لبعض التدابير التي تم اتخاذها للحيلولة دون ارتفاع ثمن القمح كثيرًا، والعثور على إشارة لمجاعة باحدى نقائش Madauros، بل تمّ العثور في روما على نقيشة تقدم عبارات الشكر لبروقنصل لإبعاده شبح الجوع عن ولاية أفريقيا ما بين 366 و367م.
Gsell, *Histoire Ancienne,* Tome I, p. 89.

19 قال سينيكا Seneca إنّ "أراضي أفريقيا معروفة بالجفاف والحرارة اللافحة، ولا يوجد بها أثر لنبات أو إنسان، وتسقط بها أحيانًا بعض الأمطار، لكنها تتسرب إلى الأرض بسرعة كبيرة"، وقد عدّ الحسن بودرقا هذا النص إشارة إلى الأمطار العاصفية التي تُعدّ إحدى مميزات المناخ بشمال أفريقيا حتى في الظرف الراهن بحسب قوله. وهو بذلك يمهد للقول إنّ مناخ الشمال الأفريقي الحالي لم يتغيّر كثيرًا عمّا كان عليه في العصر القديم. مع أنّ النص لا يسمح بهذا التأويل، فالسرعة الكبيرة التي تحدث عنها سينيك هي سرعة نفاذية الماء لا سرعة تساقط الأمطار، ولا شك في أنّ شدة النفاذية سببها الأرض الجافة والرملية بشمال أفريقيا كما تخيلها سينيك. انظر بودرقا، **الثروة الحيوانية بشمال أفريقيا القديم**، أطروحة دكتوراه في التاريخ والأركيولوجيا (غير منشورة)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط - المغرب، 2001 - 2002 ، ص 45 - 48.

20 Gsell, *Histoire Ancienne,* Tome I, pp. 91 - 92.

21 Ibid., p. 93.

22 Ibid., p. 94.

23 Ibid., p. 99.

24 Ibid., p. 83.

25 سترابون، **الكتاب السابع عشر عن جغرافية سترابون وصف ليبيا ومصر**، نقله عن الإغريقية محمد المبروك الدويب، ط 1، بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، 2003، الكتاب السابع عشر، الفصل الثالث، الفقرة الرابعة.

26 المرجع نفسه، الكتاب السابع عشر، الفصل الثالث، الفقرة العاشرة.

27 Lucain Stoïcien, *La guerre civile La Pharsale*, Tome II, Livres VI-X, texte établi et traduit par A. Bourgery et Max Ponchont Paris: Les belles-Lettres, 1929, Livre IX, p. 421 - 423.

28 خديجة قمش، "الأساطير وتاريخ شمال أفريقيا القديم"، أطروحة دكتوراه في التاريخ والأركيولوجيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط - المغرب، 2003 - 2004، ص 111.

لم يكن جاهلًا بحقيقة أفريقيا فقط، بل أبان عن طيشه من خلال اتّباعه وتصديقه المرويات القديمة التي قدّمت المجال على أنّه صحراء قاحلة وجافة. وأثبت بوليبيوس في نقاشه لتيمايوس مجموعة من الدلائل الشاهدة على خصوبة أفريقيا كتعدد أجناس الوحيش ووفرته (الخيول، والأبقار، والفيلة، والأسود، والنمور، والغزلان، والنعام... إلخ)[29].

وقد سار على رأي كزيل كل من سعيد البوزيدي[30] والحسن بو درقا[31] ومحمد مجدوب[32] وعبد المجيد أمريغ[33] ومنير الحاج الطاهر[34]...الذين أكدوا اعتمادًا على الإشارات المصدرية نفسها، أنّ مناخ المغرب القديم لم يختلف كثيرًا أو البتة عن المناخ الحالي.

تجدر الإشارة - في البداية - إلى صعوبة عقد مقارنة بين المناخ الحالي والمناخ القديم، لأننا لا تتوافر لدينا معطيات إحصائية دقيقة، تخصّ الحرارة ومعدلاتها اليومية والشهرية والسنوية، وحجم التساقطات المطرية خلال الحقبة القديمة، وكلّ ما يتمّ الاعتماد عليه في هذا الصدد مجرد أوصاف ذات طابع عام للحرارة والتساقطات والوضع الهيدرولوجي، ولا نعلم مدى تطابقها مع واقع المناخ آنذاك.

وقد أكد هذا الوضع، الجُغرافي عبد الملك السلوي الذي بيّن أنّ المصادر التاريخية القديمة تتضمن معلومات غير دقيقة، من بينها عدم ضبط المعلومات حول بعض الظواهر الطبيعية كالجفاف، إلى جانب الخلط الواقع بين البشري والطبيعي في ما يتصل بالأوبئة والحروب والقحوط والفيضانات[35].

كما أنّ هناك خلطًا يقع أحيانًا بين الطقس والمناخ؛ فالطقس هو حالة الجو في مكان ما في وقت قصير من ساعة معيّنة أو يوم معيّن، وذلك من حيث الظواهر الجوية المختلفة كدرجة الحرارة أو حالة الضغط أو نسبة الرطوبة الجوية أو اتجاه الرياح وسرعتها وقوتها أو ضعفها، وحالة السماء من حيث الصفاء أو الغيوم ونوع السحاب والضباب ومقدار المطر...أمّا المناخ فيقصد به حالة الجو في إقليم ما في فترة مستمرة أو طويلة[36]. بناء على هذا التعريف، يصير من الصعب استساغة إسقاط إشارات تاريخية قديمة للطقس للاستدلال بها على طبيعة المناخ، مع العلم أنّ كل إشارة من هذه الإشارات تهمّ مجالًا مختلفًا عن الآخر[37] لا يجوز تعميمها باستخدامها للحديث عن ظاهرة طبيعية عامّة ومنتظمة في حدوثها.

---

29 Polybe, *Histoire*, Texte traduit et présenté et annoté par Denis Roussel (Paris: Quarto Gallimard, 2003), Livre XII, 3. 1.

30 البوزيدي، ص 183 - 204.

31 بودرقا، ص 40 - 49.

32 مجدوب، ص 17 - 32.

33 عبد المجيد أمريغ، "الأودية بموريطانيا (مملكة المغرب القديم)"، أطروحة دكتوراه في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط - المغرب، 2000 - 2001، ص 15 - 22.

34 منير الحاج الطاهر، "الثروة النباتية في شمال أفريقيا القديم"، رسالة ماجستير في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط - المغرب، 1999 - 2000، ص 33.
أكّد هذا الباحث بعد استنتاجه أنّ مناخ شمال أفريقيا القديم "يقارب المناخ الحالي مع أمطار غير منتظمة وغالبًا سيلية، وجفاف في فصل الصيف، وفي بعض الأحيان جفاف طوال السنة"، أنّ ذلك "كان سببًا وراء وجود غطاء نباتي غني ومتنوع يشمل أنواعًا من الأشجار والشجيرات والنباتات". نكاد لا نستوعب هنا العلاقة بين المناخ الموصوف أعلاه والتنوع النباتي المنوه به.

35 Abdelmalik Saloui, "La Tendance du climat au Maroc, exemple de la pluviométrie," *Tensift*, no. 2 (1998), p. 21.

36 علي البنا، **أسس الجغرافيا المناخية والنباتية** (بيروت: دار النهضة العربية، 1970)، ص 19 - 20.

37 ممّا يدل على كونها حالة جوية استثنائية، الرواية التي أوردها سالوستيوس نفسه عن حملة ميتلوس ضد يوغرطة قائلًا: "فذهب يوغرطة إلى الصحراء. ومع ذلك فإنّ ميتلوس لما علم بذلك، وعلى الرغم من وجود صحراء كبيرة تمتد سعتها كما قيل له على خمسين ميلًا بين تهالة وأقرب نهر، فإنّه عمل للتغلب على جميع الصعاب وللانتصار حتى على الطبيعة. وبعد الوصول إلى المكان الذي سبق أن عيّنه للنوميديين، وإقامة المعسكر وتحصينه، نزل من السماء المطر فجأة بقدر يفوق وحده على ما قيل حاجيات الجيش". سالوست، **حرب يوغرطة**، محمد التازي سعود (مترجم) (فاس: مطبعة محمد الخامس الجامعية والثقافية، 1979)، الفصل 75.

أمّا الاستناد إلى بعض حالات الجفاف أو المجاعة أو ضعف المحاصيل الزراعية وارتفاع أثمان بعض المواد الزراعية كالقمح، للتأكيد على أنّ مناخ شمال أفريقيا عامّة والمغرب القديم خاصّة لم يتغيّر منذ الفترة القديمة[38] فهو حكم متسرع، لأنّ تلك الحالات تتوزّع مجاليًا على طول شمال أفريقيا ولا تتكرّر في موقع بعينه، كما أنّ عددها محدود وتمتدّ على فترة زمنية طويلة (من القرن 2م إلى القرن 6م)[39].

إضافة إلى جهلنا بالأسباب المؤدية إلى غلاء الأسعار وحدوث المجاعة، فهل هي نتيجة لانحباس المطر، أم لعامل بشري قد يؤدي إلى النتيجة نفسها. لذلك وجب التنبّه إلى خطورة التعميم الذي يزيد خطورة باتساع الرقعة المدروسة، وضرورة الاقتصار (كما أوصى بذلك فيليب لوفو وجون بابتيست روبير) على مجال جغرافي محدود "ميكروجهوي" يُراعي الاختلافات البيئية والمناخية التي سبق ونبّهت إليها أموروتي بدورها.

إضافة إلى ما سلف، تجب الإشارة إلى أنّ النظرة التشاؤمية التي تناقلها الإغريق بالأساس، مرجعها وجود الصحراء في قورينة[40] التي ألهمت المترددين عليها من الإغريق، أنّ الشمال الأفريقي ككل يماثلها مناخيًا وبيئيًا، وذلك بسبب الاستهانة بالفرق بين خطي عرض قورينة وقرطاجة، مع العلم أن بينهما فرقًا كبيرًا على مستوى خطوط العرض يبلغ 450 كلم[41]. كما أنّ فترة الجفاف في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط أقصر ممّا هي عليه في الحوض الشرقي الذي لا تبلغه جميع المؤثرات الأطلنطية من جهة، والذي يحاذي الصحراء مُباشرة في الشواطئ الليبية والمصرية من جهة أخرى[42].

إنّ عدم أخذ بعض الجغرافيين الإغريق بهذه المعطيات أو جهلهم بها آنذاك، جعلهم يُشبِّهون المغرب القديم في مناخه بباقي الأقاليم الواقعة في الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط[43]. فوجب التحفّظ من تلك الأوصاف المبالغ فيها حول حرارة الأرض الليبية وجفافها وترملها.

إلى جانب ذلك، يجب أن نأخذ في الحسبان أثناء استغلالنا للكتابات الإغريقية، مسألة عجز الإغريق منذ القرن الخامس ق. م عن تجاوز مضيق عمودي هرقل، بسبب قرار المنع الذي اتخذته القوة القرطاجية. فهيرودوتوس لم تتجاوز معارفه منطقة قرطاجة نتيجة لذلك، ولم يقدِّم إلا اسم علم جغرافي واحد بعد عمودي هرقل هو رأس صولويس cap Soloeis، والذي تعرف عليه إما عبر رحلة الفارِسي ستاسبس Sataspès (حوالى 470 ق.م) أو عبر الرحلات الإغريقية التي تمت خلال القرون السابقة له[44]. فكان ذلك سببًا في ضعف معلوماته حول المغرب القديم أو عدم صحتها البتة، فقد كان يظنّ أنّ الساحل الأفريقي المتوسطي يتّجه من الشرق إلى الغرب ولا يميل نحو الجنوب إلّا بعد رأس صولويس وليس بعد عمودي هرقل مباشرة. أمّا خلال القرن الثالث ق. م فكان كلّ مركب أجنبي غير قرطاجي يحاول عبور عمودي هرقل عُرضة للإغراق. وهذا يعني أنّ الإغريق لم يتمكّنوا من الاتصال المباشر بالسواحل الأفريقية

---

38 Gsell, *Histoire Ancienne*, Tome I, p. 89.

بودرقا، 48.

39 Gsell, *Histoire Ancienne*, Tome I, p. 89.

40 قورينة Cyrène، إحدى المدن التي شيدت زمن الغزو الإغريقي في مطلع الربع الأخير من القرن السابع ق. م في شرق ليبيا على خليج السيرت الأكبر، وتوجد آثارها عند مدينة شحات الحالية بليبيا، والتي تقع شرق مدينة بنغازي على بعد 220 كلم.

41 Desanges, pp. 30 - 31.

42 عبد العزيز أمين، محمد الناصري، **جغرافية حوض البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، الطبعة الثانية 1974)، ص 9.

43 أدت المقارنة بين الإثيوبيين بحوض النيل والإثيوبيين الأطلنطيين إلى إسقاط خصائص الوحيش والغطاء النباتي والمناخ بالمجال الأول على الجنوب المغربي، يقول سترابون في هذا الصدد: "أمّا الأنهار بماوروسيا فيقولون إنّ بها التماسيح وأنواعًا أخرى من الحيوانات تشبه التي في النيل". انظر: سترابون، الكتاب السابع عشر، الفصل الثالث، الفقرة الرابعة.

بل ادّعى العديد من الجغرافيين الكلاسيكيين أنّ النيل أصله ماوروسيا، وأنّ الأمطار تسقط خلال فصل الصيف لدى الفارسيين les Pharusiens بالجنوب المغربي.
Desanges, p. 32.

44 يرى ستيفان كزيل أن توصّل هيرودوتس لتلك المعلومات المهمّة حول التجارة الصامتة بالساحل المغربي الأطلنطي، راجع لاتصاله بقرطاجي ربّما أثمله الخمر في إحدى الموانئ الإغريقية، فأطلق لسانه بالحديث عن أسرار التجارة بالساحل الأفريقي الأطلنطي، انظر المرجع أدناه.

الأطلنطية إلّا في الفترة الزمنية الممتدة ما بين 630 - 620 و500 ق. م[45]. ولم يعد أمامهم من سبيل للتعرف على المجال الأفريقي الأطلنطي سوى العودة لمطالعة الرحلات القديمة، أو الاستفادة من المرويات الشفوية ذات الأصل القرطاجي أو القادِسي، كما هو شأن ايراطوسطينوس الذي ألّف كتابًا جغرافيًا في القرن الثالث ق. م من دون أن يَبْرح مكتبة الإسكندرية، فقد كان من العسير عليه وعلى آخرين مثله، التوصل إلى معلومات صحيحة حول أقصى غرب ليبيا، وهو ما جرّ عليه انتقادات سترابون وارتيميدوروس Artémidoros بسبب احتواء كتابه على معطيات خاطئة أو مُفتقرة لدليل يؤكدها[46]. لكنّ قرطاجة، فقدت مع نهاية الحرب البونية الثانية، الحق في منع البحارة الأجانب من عبور عمودي هرقل، فبدأت آنذاك الرحلات في التردد على السواحل الأفريقية الأطلنطية[47]، وإن استند العديد منها دائمًا إلى المرويات الشفوية بقادِس Gadès على الخصوص.

لا شكّ في أنّ هذا الوضع، أثّر سلبيًّا في المعارف الجغرافية الإغريقية التي حُرّرت خلال الفترة التي أطبقت فيها قرطاجة سيطرتها على شمال أفريقيا، فتمّ ترديد محكيات قديمة ذات طابع أسطوري. لذلك وجب التنبه لهذه الحقيقة التي ساهمت في ترويج أفكار مغلوطة حول مناخ المغرب القديم.

الجيولوجيا وتاريخ المناخ بالمغرب القديم

إذا كانت العديد من المصادر الأدبية تحفل بالأخطاء والأحكام الجِزافية، ولا تساعد على التقدم في دراسة المناخ القديم بالمغرب، فقد مكنتنا الأبحاث الجيولوجية والباليومناخية الحديثة، من تجاوز هذه الثغرة عبر دراسة المناخات القديمة في الزمن الجيولوجي الرابع (أحدث الأزمنة)، والذي لا يغطي سوى فترة قصيرة جدًّا من التاريخ الجيولوجي للأرض، ويتميّز بخاصية مناخية أساسية ترتبط أساسًا بالتغيرات السريعة والمتناقضة لعناصر المناخ (خصوصًا الحرارة والرطوبة)، تلك التغيرات المعروفة بالذبذبات المناخية[48].

يرتكز تاريخ الزمن الجيولوجي الرابع في المغرب على تعاقب المراحل المناخية الرطبة والحارة المسماة بالمطيرة Pluvial والبيمطيرة Inter-pluvial، وهي مراحل تعادل تقريبًا الفترات الجليدية Glaciaire والبيجليدية Inter-glaciaire بالقارة الأوروبية. فخلال المراحل المطيرة، يُلاحظ وفرة التساقطات وكثافة الغطاء النباتي واستقراره على كافة السفوح في المجالات المتضرسة / الجبلية، مع انتظام الجريان المائي والتعمق الرأسي للأنهار. بينما يُسجل خلال المراحل البيمطيرة اختلال حيوي ناتج عن الجفاف، وهو ما كان يؤدي إلى تراجع الغطاء النباتي وتدهوره على السفوح، وعدم انتظام الجريان المائي وتوسع المجاري المائية جانبيًا. أمّا الكائنات النباتية فكانت متطورة جدًّا خصوصًا في الفترات المطيرة إذ تتسع الغابات وتزدهر[49].

---

45 Stephane Gsell, "Connaissances géographiques des Grecs sur les côtes africaines de l'océan," *Mémorial Henri Basset: Nouvelles études nord-africaines et orientales*, publications de l'Institut des Hautes-Etudes Marocaines, Tome1 (Paris : Librairie orientale Paul Geuthner. 1928), pp. 293 - 294 - 295.

الحسن بودرقا، "المجال والتاريخ، مساهمة في تاريخ شمال أفريقيا القديم"، ضمن **أضواء جديدة على تاريخ شمال أفريقيا القديم وحضارته**، تكريم الأستاذ المصطفى مولاي رشيد، تنسيق حليمة غازي بن ميس والبضاوية بلكامل، ط 1 (الرباط: مطبعة دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص 69.

46 Gsell, "Connaissances…", p. 309.

47 من بين من وصل إليها أو اقترب منها، ارتيميدور في نهاية القرن الثاني ق. م، وبوسيدونيوس سنوات قليلة بعده، وقد استقرا معًا في قادس Gadès التي التقطوا منها معلومات حول الشمال الغربي لليبيا. كما أنّ بوليبيوس تمكن من عبور المضيق والإبحار على طول الأراضي الليبية الأطلنطية وذلك ابتداءً من سنة 147 ق. م. ثمّ جاء بعد أكثر من خمسين سنة أودوكوس السيزيكي Eudoxe de Cyzique الذي توجه بثلاث سفن نحو الساحل المغربي الأطلنطي قاصدًا الهند انطلاقًا من قادس.
Gsell, "Connaissances…", pp. 310 - 311.

48 ظل منحنى الحرارة شبه قار خلال الحقب الخاصة بالزمن الثالث، ثم بدأ في التذبذب ابتداء من البليوسين، أي بداية الزمن الجيولوجي الرابع.

49 الكبير السعيدي، "التطور الجيولوجي للمغرب"، ضمن مذكرات من التراث المغربي، ج 1 (Nord organisation، 1984)، ص 55.

ويتكوّن الزمن الجيولوجي الرابع المغربي من عدة أدوار قارية آخرها الدور "الغربي" نسبة إلى سهل الغرب في المغرب[50]، والذي يشمل زمنيًا الفترة التاريخية موضوع دراستنا. وقد بدأ الاهتمام الحقيقي به بصفته مرحلة جيولوجية بالمغارب في سنوات الستينيات والسبعينيات، مع استخدام الكربون 14 والتحاليل الأولى لحبوب اللّقاح المحفوظة داخل طبقات التربة[51].

وتميّز هذا الدور بوفرة الأمطار، والإرساب النهري النشيط الذي كان سريعًا خلال القرون الخمسة التي سبقت ميلاد المسيح، ثم تباطأ الإرساب نوعًا ما في مرحلة تالية. ومن ثمّ يُميّز الدارسون بين تكوينات "غربية" قديمة معاصرة للحضارات القديمة الكبرى، وأخرى حديثة امتدت فترة إرسابها حتى زمن متأخر. والدليل على ذلك، الرواسب النهرية التي طمرت بعض الآثار الفينيقية التي يرجع أقدمها إلى القرنين الرابع والخامس ق. م، تحت طبقة من الغرين يُقدّر سمكها بثمانية أمتار، بينما طمرت الرواسب بطبقة أقل سمكًا (3 أمتار) بقايا موقع بناصا الرومانية، والتي كانت قائمة حتى القرن الرابع الميلادي[52].

وأثبتت العديد من محاولات التأريخ الحديثة، أنّ التكوينات المنسوبة إلى هذا الدور تبدأ من الفترة التاريخية إلى غاية العصر الوسيط. فالطمي "الغربي" بسهل سبو كما ذكرنا يغطي الآثار الرومانية ببناصا[53] بل إنّ المستوى الأثري الأول لبناصا (مستوى مُوري) يقع في الفترة الانتقالية بين الدور الملاّحي والدور الغربي[54]. وفي بورقراق الأدنى، يحتوي القسم الأعلى من رواسب الغربي على بقايا فحم تعود إلى القرن 12م تقريبًا[55].

أمّا الرواسب المنسوبة إلى الغربي الحديث، فتكشف من خلال مكوناتها أنها توَضّعت خلال مرحلة مناخية أكثر رطوبة شيئًا ما من المناخ الحالي، سمحت بتمدد الغابة المتوسطية[56]. وهو ما يؤكّد أنّ المناخ القاحل الحالي، بدأ في الظهور بصفة متأخرة[57] ولم يكن حاضرًا بالمغرب خلال الفترة التاريخية المدروسة (العصر القديم)، كما تُشير إلى ذلك بعض الأدبيات الكلاسيكية المذكورة سابقًا، والتي سبق أن نبّهنا إلى مخاطر اعتمادها في دراسة مناخ المغرب القديم.

50 لم نتناول بالدراسة هنا الأدوار البحرية بالزمن الجيولوجي الرابع، والتي يطابق الدور القاري الغربي فيها الدور البحري الملاحِي.

51 Luc Wengler & Jean-Louis Vernet& Patrick Michel, "Evénements et chronologie de l'Holocène en milieu continental au Maghreb. Les données du Maroc oriental," *Quaternaire*, vol. 5, No. 3 - 4 (1994), p. 119.

52 حسان عوض، "الذبذبات المناخية في المغرب خلال الزمن الرابع الجيولوجي"، **مجلة البحث العلمي**، السنة الثانية، العددان 4 و5 (يناير-أغسطس 1965)، ص 299.

53 Pierre Biberson, "Essai de redéfinition des cycles climatiques du Quaternaire continental du Maroc," *Bulletin de l'Association française pour l'étude du quaternaire*, vol. 8, no. 1 (1971), p. 11.

54 Sylvie Girard, "L'Alluvionnement de Sebou et le premier Banasa," *Bulletin du comité des travaux historiques et scientifiques*, nouvelle série, 17 Fascicule. B (1981), p. 148.

55 Gaston Beaudet & Gérard Maurer & Alain Ruellan, "Le Quaternaire Marocain. Observations et hypothèses nouvelles," *Revue de Géographie physique et de Géologie dynamique* (2), vol. IX. Fasc. 4 (1967), p. 281.

56 أكدت الباحثة مادلين روفيلو بريغول M. Rouvillons-Brigol انطلاقًا من ملاحظتها لتطور بعض السواحل المتوسطية، أنّ الحقبة الرومانية تميزت بذبذبات مناخية أكثر رطوبة نتيجة تساقطات مطرية وفيرة، وربما موزعة بصفة منتظمة على فصلي الخريف والربيع. وذات أثر إيجابي في المشاهد الطبيعية التي كانت أقل تدهورًا. وأشار وليام هاريس William. V. Harris إلى أن الإجماع يظل هو أن البحر الأبيض المتوسط في المرحلة الرومانية القديمة في مجموعها، عاشت على إيقاع مناخ ساخن و أكثر رطوبة و مساعد على نمو الغابات و تمددها مجاليًا، انظر:

Leveau & Sillières & Vallat, p. 38;
William. V. Harris, "Bois et déboisement dans la Méditerranée antique," *Annales: Histoire, Sciences sociales*, 66e année, No. 1 (Janvier-Mars 2011), p. 113.

ويمكن الاستئناس هنا بنتائج البحث الذي قادته Annik brun بتونس انطلاقًا من حبوب اللقاح، والذي توصلت انطلاقًا منه إلى أنّ المجال ظل خلال الثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد تحت تأثير أمطار شتوية مهمّة حافظت على غابة البلوط، واستمرت هذه المرحلة طوال الحقبة البونية والرومانية، وبدأت المرحلة الأكثر جفافًا المعبر عنها بتقدم *l'Armoise* منذ القرن 5 ق. م ووصلت الذروة في القرن 14م.

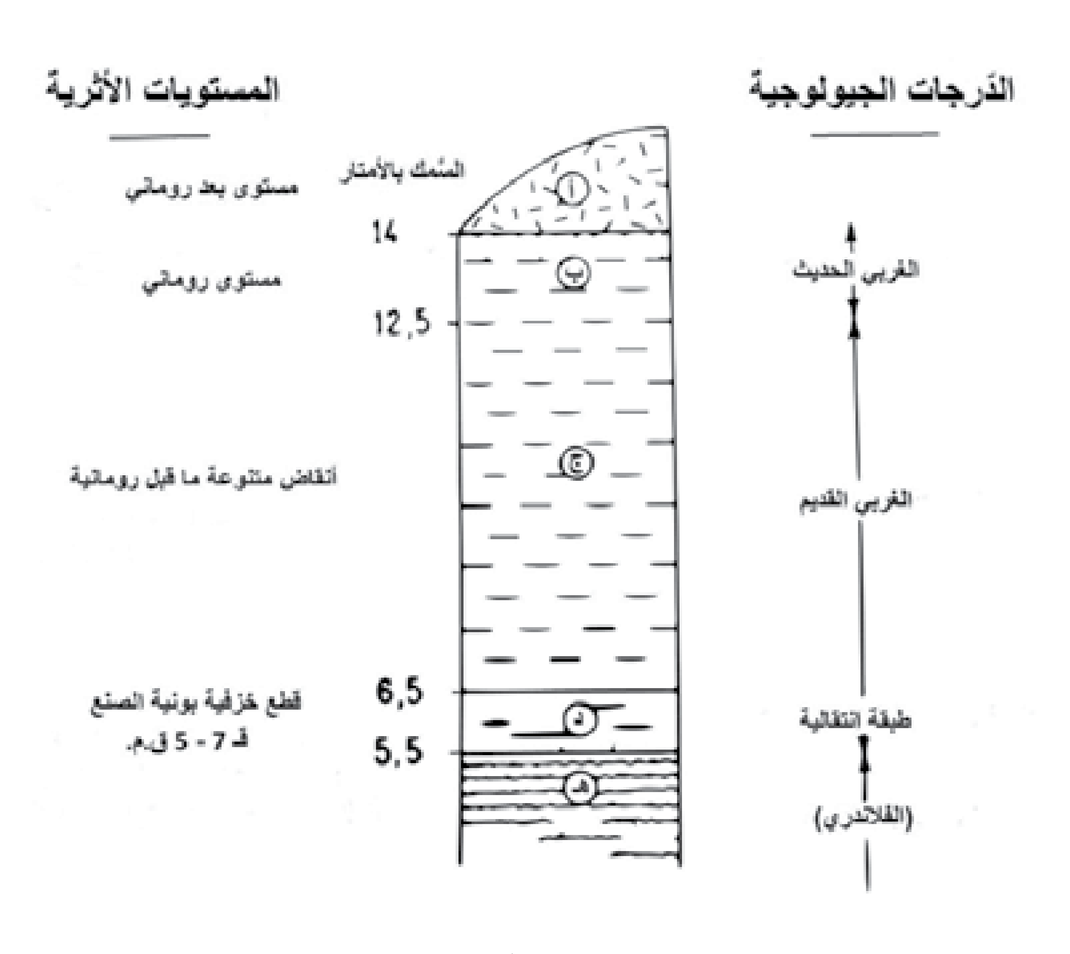
Madeleine Rouvillois-Brigol, "La Steppisation en Tunisie depuis l'époque punique: Déterminisme humain ou climatique?," *Histoire et Archéologie de l'Afrique du nord*, IIe colloque international (Grenoble 5 - 9 Avril 1983), *Bulletin archéologique du C.T.H.S*, H.S, 19 B (1985), p. 221.

57 Wengler& Vernet& Michel, p. 129;

عوض، ص 230.



مقطع: الدرجات القارية بالزمن الجيولوجي الرابع المغربي والمُستويات الأثرية



المصدر: نقلًا عن

Jean Le Coz, *Le Rharb, Fellahs et Colons. Étude de géographie régionale,* Tome 1 (Rabat, 1964), p. 53.

ومن الأدلة الأخرى التي تشهد على رطوبة مناخ المغرب القديم، نتائج البحث الذي خصَّصه ميشيل بونسيك Ponsich لطنجة وضاحيتها، فقد استخلص من نتائج الأبحاث الأثرية ونتائج دراسة المعطيات النباتية والحيوانية أنّ مناخ هذه المنطقة كان أكثر رطوبة في العصر القديم. ويستدل على ذلك بتراجع مجال انتشار الغابات المتوسطية الكثيفة والمستنقعات، وانقراض بعض الحيوانات البرمائية التي

عرفتها المنطقة في الفترة القديمة، إضافة إلى تراجع مجال زراعة أشجار الزيتون، مقارنة بما كانت عليه المنطقة في المرحلة الرومانية[58]. وأثبت موريس أوزينا Euzennat هو الآخر، من خلال الأبحاث الأثرية بمنطقة الغرب، أنها كانت أكثر رطوبة في الفترة القديمة من الآن[59].

الفيل الأفريقي ومسألة رطوبة المناخ

إذا كانت نتائج هذه الأبحاث قد همّت بعض أجزاء التراب المغربي، فهناك أدلة أخرى تكاد تؤكّد عُمومية الرُّطوبة. يتعلق الأمر هنا بالفيل الذي أكّدت مجموعة مهمّة من المصادر الأدبية[60] والأثرية[61] والباليونتولوجية[62] وجوده بالمغرب القديم إلى غاية القرون الميلادية الأولى[63]. ويُعدّ حضوره مؤشّرًا تاريخيًّا قويًّا على توافر وسط طبيعي وهيدرولوجي ملائم (رطوبة المجال وكثافة الغطاء النباتي)[64]، وهو ما يتأكد عبر مُعاينة المناطق التي تمّ العثور فيها على البقايا العظمية المتحجرة للفيل الأفريقي داخل الطبقات الغرينية سواء بضفاف

---

58 Michel Ponsich, *Recherches archéologiques à Tanger et dans sa région* (Paris: édition du C.N.R.S, 1970), pp. 16 - 22.

59 Maurice Euzennat, *Le limes de Tingitane. La frontière méridionale* (Paris: édition du C.N.R.S, 1989), pp. 98 - 99.

60 من الكُتاب الكلاسيكيين الذين ذكروا الفيل بالمغرب القديم: حنون Hannon، سكيلاكس Scylax، سترابون Strabon، بلين الشيخ Pline l'Ancien، أرسطو Aristote، بومبونيوس ميلا Pomponius Mela، يوفيناليس Iuvenalis، لوسيان Lucien. وقد حددوا مواقع انتشار الفيلة بالمغرب القديم في أحواز سلا عند مصب النهر وقرب رأس سولويس وقرب أعمدة هرقل وبالسفحين الشمالي والجنوبي للأطلس الكبير الغربي.
الحسن بودرقا، **الثروة الحيوانية**، 59 - 67.
André Jodin, "L'Éléphant dans le Maroc antique", actes du 92e congrès national des sociétés savantes, Strasbourg et Colmar, 1967, section d'archéologie (Paris : C.T.H.S. Bibliothèque nationale, 1970), pp. 52 - 54.
Gsell, *Histoire Ancienne*, Tome I, pp. 74 - 79.

61 من بين هذه اللقى الأثرية، لوحة فسيفسائية لأورفي كشفت عنها الحفريات بموقع وليلي تضمنت العديد من الحيوانات ومن بينها الفيل الأفريقي (فسيفساء منزل أورفي). كما عثر جون بوب Jean boube بمدينة سلا في المستويات الأثرية المعاصرة ليوبا الثاني على نقش بارز يمثل رأس فيل ذي أنياب مرمرية. إلى جانب مسكوكات قديمة منسوبة إلى يوغرطة (خطأ) وجوبا الأول وبطليموس.
منقاشي محمد، "الكشوف الأثرية والبيئة"، **مجلة المناهل**، العدد 46، مارس (1995). ص 396؛
Espérandieu, G., "Eléphant", Encyclopédie berbère, Aix-en -Provence, Edisud, 1996. Vol. 17. pp. 2596 - 2606.
Jodin, "L'Éléphant…", p. 51;
Louis Chatelain, "Mosaïques de Volubilis", *Publications des services Antiquités du Maroc* , fascicule 1 (1935), p. 3; Thouvenot, R., "La Maison d'Orphée a Volubilis", *Publications des services Antiquités du Maroc* , fascicule 6 (1941), p. 45.

62 كشف الباحث لوكي Luquet عن قبر للحضارة البونية الموريطانية بدوار "دحيسات" قرب مدينة سوق أربعاء الغرب وبداخله نابان كبيران لفيل أفريقي (ربما تعلق الأمر بقبر صيّاد وُضع العاج معه في قبره كجائزة له واعترافا بمهارته في الصيد، أو لأثر سحري قد يكون لازم العاج خلال العصر القديم). وعثر أندري جودان بالمستويات البونية في جزيرة موكادور على عظام ضخمة تعود لعظام السيقان الكبرى للفيلة، وأجزاء عاجية من بعض الأواني، وهي لقى تؤكد الصيد والتصنيع المحلي للعاج بعين المكان، وهو ما يؤكد ما جاء لدى سكيلاكس Pseudo-Scylax حول مقايضة أنياب العاج بين الفينيقيين والإثيوبيين بجزيرة كرني. فقد كانت الصنائع اليدوية لدى هؤلاء مرتكزة على العاج كمادة كمالية استعملت في صناعة الأكواب و قادات النساء و ما تعلق بتزيين الخيول و لوازمها.
كما عثر جودان على قطعة كبيرة من ناب فيل بضاحية طنجة، على ضفاف البحيرة الشاطئية سيدي قاسم، وسط عدة قطع من الصّوان والخزف الروماني. وأماطت التنقيبات الأثرية سنة 1931 بين الدار البيضاء والجديدة عن جمجمة كاملة لفيل أفريقي، كان يرقد على عمق مترين تحت سطح الأرض في موقع ضاية قديمة (أو بحيرة شاطئية) وقرب عين ماء، ولم يتمّ العثور على أي أثر لأنيابه، ولهذا تمّ الاستنتاج أنّه تمّ اصطياده من أجل الحصول على العاج. كما عثر الباحثون على عظام الفيلة وأنيابها العاجية بكهف البارود وسلاء، انظر: القبلي، ص 92؛ محمد منقاشي، ص 39.
André Jodin, *Les établissements du roi Juba II aux iles purpuraires (Mogador)* (Tanger: Éditions Marocaines et Internationales, 1967), pp. 154 - 157; Jodin, "L'Éléphant…", p. 56; Abdeslam Mikdad, "Découverte d'un fragment de hache en ivoire dans le site de Kef el Baroud", *Nouvelles archéologiques et patrimoniales*, no. 1, 1997. p. 3.

63 ذكر ثيميستيوس Thémistius (القرن 4م) أن الفيلة لم تعد موجودة بشمال أفريقيا، أما ايزيدور الاشبيلي Isidore de Séville (القرن 7م) فقال إن "موريطانيا الطنجية كانت مليئة في ما مضى بالفيلة، أما اليوم فقد أصبحت الهند الوحيدة التي تنتجها".
Gsell, *Histoire Ancienne*, Tome I, p. 79.

64 البرينسي عبد اللطيف، "جوانب من تاريخ الأطلس الكبير من خلال النقوش الصخرية"، ضمن المجالات الجبلية والتنمية المستدامة: نموذج أطلس مراكش، منشورات مجموعة البحث حول التدبير الجهوي والتنمية السياحية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش، سلسلة دراسات مجالية، جهة مراكش تانسيفت الحوز، عدد 3 (ديسمبر 2008)، ص.25.

وليلي: الفيل الأفريقي بفسيفساء منزل أورفي.



المصدر:
Jodin, "L'Éléphant... ", p. 63.

الأودية أو داخل البحيرات الشاطئية أو المستنقعات، وهو ما يتماشى مع إشارة حنون في الفقرة الرابعة من رحلته[65] بعد وصوله إلى بحيرة شاطئية قريبة من البحر إلى وجود الفيلة وحيوانات ضارية أخرى ترعى بالقرب من الموقع[66]. أي إنّ الفيل كان مُرتبطًا في عيشه أشّد الارتباط بالماء سواء في الساحل أو المجالات الداخلية[67].

خاتمة

انطلاقًا من نتائج الأبحاث الجيولوجية حول الدور الغربي، ضمن الإستراتيغرافيا الكلاسيكية للرباعي القاري المغربي، وخلاصات ميشيل بونسيك وموريس أوزينا حول المناخ القديم بطنجة وضاحيتها ومنطقة الغرب، والدراسات التاريخية والأثرية والباليونتولوجية حول الفيل بالمغرب القديم، إلى جانب الملاحظات المنهجية التي قدمناها حول الكتابات الكلاسيكية وخطورة اعتماد بعضها في دراسة مناخ المغرب القديم من دون قراءة نقدية، نستخلص أنّ مناخ المغرب القديم كان أكثر رطوبة من المناخ الحالي، ولم يكن شبيهًا البتة بالمناخ الحالي، وهو ما انعكس إيجابيًّا على الثروة المائية والوضع الهيدرولوجي العام بالمغرب القديم.



65 يضع عبد اللطيف البرينسي تاريخ الرحلة ما بين نهاية الحروب الميدية وبعد معركة هميرا (480 ق. م) كحد أعلى، ونهاية القرن الخامس قبل الميلاد كحد أدنى، مع ترجيح حدوثها في أواسط القرن 5 ق. م، انظر: عبد اللطيف البرينسي، **رحلة حنون: دراسة وتحقيق**، رسالة ماجستير في التاريخ القديم، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس - المغرب، 1989 - 1990، ص 144.

66 البرينسي، **رحلة حنون**، ص 39.

67 Jodin, "L'Éléphant... ", p. 57.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية

- أمريغ، عبد المجيد. **الأودية بموريطانيا (مملكة المغرب القديم)**، أطروحة دكتوراه في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط - المغرب، 2000 - 2001.
- أمين، عبد العزيز ومحمد الناصري. **جغرافية حوض البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط**، ط 2، الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1974.
- باحو، عبد العزيز. **الفكر الجغرافي الحديث والمعاصر**، مُحاضرة مرقونة بالمدرسة العليا للأساتذة بالرباط. السنة الجامعية 2004 - 2005.
- البرينسي، عبد اللطيف. **رحلة حنون: دراسة وتحقيق**، رسالة ماجستير في التاريخ القديم (غير منشورة)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس - المغرب، 1989 - 1990.
- بو درقا، الحسن. **الثروة الحيوانية بشمال أفريقيا القديم**، أطروحة دكتوراه في التاريخ والأركيولوجيا (غير منشورة)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط - المغرب، 2001 - 2002.
- غازي بن ميس، حليمة والبضاوية بلكامل (منسقتان)، **أضواء جديدة على تاريخ شمال أفريقيا القديم وحضارته**، تكريم الأستاذ المصطفى مولاي رشيد، ط 1، الرباط: مطبعة دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2007.
- البزاز، محمد الأمين. "الجراد والجوع والأمراض في المغرب خلال العصور القديمة والوسطى"، **مجلة المناهل**، العدد 69 - 70 (يناير 2004)، ص 285 - 323 .
- البنا، علي. **أسس الجغرافيا المناخية والنباتية**، بيروت: دار النهضة العربية، 1970.
- بوهادي، بوبكر، وبوجمعة رويان (منسقان)، **المجاعات والأوبئة في تاريخ المغرب**، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 4، الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجديدة، بتنسيق مع الجمعية المغربية للبحث التاريخي، 2004.
- سالوست، **حرب يوغرطة**، محمد التازي سعود (مترجم)، ط 1، فاس: مطبعة محمد الخامس الجامعية والثقافية، 1979.
- سترابون، **الكتاب السابع عشر عن جغرافية سترابون (وصف ليبيا ومصر)**، نقله عن الإغريقية محمد المبروك الدويب، ط 1، بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، 2003.
- السعيدي، الكبير. "التطور الجيولوجي للمغرب"، **مذكرات من التراث المغربي**، ج 1، 1984، Nord organisation، ص 30 - 55 .
- العروي، عبد الله. **مجمل تاريخ المغرب**، ط2، بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009.
- عوض، حسان. "الذبذبات المناخية في المغرب خلال الزمن الرابع الجيولوجي"، **مجلة البحث العلمي**، السنة الثانية، العددان 4 و5 (يناير-أغسطس) 1965، ص 214 - 237 .
- القبلي، محمد وآخرون، **تاريخ المغرب تحيين وتركيب**، الرباط: منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2011.
- قمش، خديجة. **الأساطير وتاريخ شمال أفريقيا القديم**، أطروحة دكتوراه في التاريخ والأركيولوجيا، غير منشورة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط - المغرب، 2003 - 2004 .

• كركوبينو، جيروم، **المغرب العتيق**، محمد التازي سعود (مترجم)، سلسلة تاريخ المغرب، الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 2008.

• مجدوب، محمد. "الثروة المائية في المغرب القديم"، ضمن ندوة الماء في تاريخ المغرب، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 11، الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق، 1999. ص.17 - 32.

• مجموعة مؤلفين. **المجالات الجبلية والتنمية المستدامة: نموذج أطلس مراكش**، سلسلة دراسات مجالية، جهة مراكش تانسيفت الحوز، عدد 3، مراكش: منشورات مجموعة البحث حول التدبير الجهوي والتنمية السياحية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، كانون الأول/ ديسمبر 2008.

• منقاشي، محمد. "الكشوف الأثرية والبيئة"، **مجلة المناهل**، العدد 46 (مارس) 1995، ص 389 - 400.

• منير الحاج الطاهر، **الثروة النباتية في شمال أفريقيا القديم**، رسالة ماجستير في التاريخ (غير منشورة)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط - المغرب، 1999 - 2000.

المراجع الأجنبية

• Al Gore, *Sauver la planète Terre: L'écologie et l'esprit Humain*, Jean-Marc Mendel (trans.), Paris: Albin Michel, 1993.

• Beaudet, Gaston & Gérard Maurer & Alain Ruellan, "Le Quaternaire Marocain. Observations et hypothèses nouvelles," *Revue de Géographie physique et de Géologie dynamique* (2), vol. IX. Fasc. 4 (1967) pp. 269 - 310.

• Biberson, Pierre. "Essai de redéfinition des cycles climatiques du Quaternaire continental du Maroc," *Bulletin de l'Association française pour l'étude du quaternaire*, vol. 8, no. 1 (1971), pp. 3 - 13.

• Chatelain, Louis. "Mosaïques de Volubilis", *Publications des services Antiquités du Maroc,* Fascicule 1 (1935), pp. 1 - 10.

• Desanges, Jehan. "De Timée a Strabon, la polémique sur le climat de l'Afrique du nord et ses effets," *Histoire et Archéologie de l'Afrique du nord*, actes du IIIe colloque international, réuni dans le cadre du 110e Congrès national des sociétés savantes, Montpellier, 1 - 5 avril 1985, Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1986, pp. 27 - 34.

• Espérandieu, Georges. "Eléphant", *Encyclopédie berbère*, Aix-en -Provence: Edisud, vol. 17 (1996), pp. 2596 - 2606.

• Girard, Sylvie. "L'Alluvionnement de Sebou et le premier Banasa," *Bulletin du comité des travaux historiques et scientifiques*, nouvelle série. 17, Fascicule. B (1981), pp. 145 - 153.

• Gsell, Stéphane. *Histoire Ancienne de L'Afrique du Nord*, 4th (edn.), Tome I, Paris: Librairie Hachette, 1920.

• Gsell, Stéphane. "Connaissances géographiques des Grecs sur les côtes africaines de l'océan," *Mémorial Henri Basset: Nouvelles études nord-africaines et orientales*, publications de l'Institut des Hautes-Etudes Marocaines, Tome XVII, Paris : Librairie orientale Paul Geuthner, 1928.

• Harris,William. V. "Bois et déboisement dans la Méditerranée antique," *Annales: Histoire, Sciences sociales*, année, no. 1 (Janvier-Mars 2011), pp. 105 - 140.

• Jodin, André. "L'Éléphant dans le Maroc antique", Actes du 92e congrès national des sociétés savantes, Strasbourg et Colmar, 1967, section d'archéologie, Paris: C.T.H.S. Bibliothèque nationale, 1970, pp. 51 - 64.

- Leveau, Philippe & Pierre Sillières & Jean pierre Vallat. *Campagnes de la Méditerranée romaine*, Paris: Hachette, série Bibliothèque d'Archéologie, 1993.
- Polybe. *Histoire*, Texte traduit et présenté et annoté par Denis Roussel, Paris: Quarto Gallimard, 2003.
- Robert, J.-B. "A propos de l'évolution du climat en Afrique du Nord depuis le début de la période historique," *Revue de Géographie jointe au Bulletin de la Société de Géographie de Lyon et de la région Lyonnaise*, vol. 25, no.1, (1950).
- Rouvillois-Brigol, Madeleine. "La Steppisation en Tunisie depuis l'époque punique : Déterminisme humain ou climatique?," *Histoire et Archéologie de l'Afrique du nord*, IIe colloque international, Grenoble 5 - 9 Avril 1983, *Bulletin archéologique du C.T.H.S*, H.S.19 B. (1985). pp. 215 - 224.
- Saloui, Abdelmalik. "La Tendance du climat au Maroc, exemple de la pluviométrie," *Tensift: Revue de Géographie de l'Atlas et du Haouz*, no. 2. (1998), pp. 20 - 27.
- Stoïcien, Lucain. *La guerre civile (La Pharsale*), Tome II, Livres VI-X, texte établi et traduit par A. Bourgery et Max Ponchont, Livre IX, Paris : Les belles-Lettres, 1929, pp. 421 - 423.
- Thouvenot, Raymond. "La Maison d'Orphée a Volubilis", *Publications des services Antiquités du Maroc*, fascicule 6 (1941).
- Wengler, Luc, Vernet, Jean Louis Vernet & Patrick Michel. "Evénements et chronologie de l'Holocène en milieu continental au Maghreb. Les données du Maroc oriental," *Quaternaire*, vol. 5, no. 3 - 4, (1994), pp. 119 - 134.



عمرو عثمان | Amr Osman*

دستور المدينة: قراءة في تاريخ نص

The Constitution of Medina: The History of the Reception of a Text

هـذه الدراسـة قراءة في تاريخ ما يُفـترض أنه نص وثيقة أطلقت عليه المصنفات الإسـلامية التاريخية الباكرة والوسـيطة "الصحيفة" وأحيانًا "الكتاب"، وأشار إليه مفكرون مُحدَثون ومعاصرون، مسلمون وغير مسلمين، بـ "دستور المدينة".

يُفـترض أنّ كتابـة ذلك النـص بدأت بعد هجرة الرسـول محمد من مكـة إلى المدينة المنورة عام 622م. وقد أشـارت بعض المصنفات الإسـلامية الباكرة والوسـيطة إلى ذلك النص أو أجزاء منه، أحيانًا بتفصيل، وأحيانًا أخرى بإيجاز لا يتجاوز إشـارةً عابرةً بغير مضمونٍ دالٍّ. بيد أنّه اكتسـب أهميةً كبيرةً في الأدبيات الإسلامية الحديثة؛ إذ قَرأتْ في ذلك النص أمورًا لم تكن على الأرجح - بحسب هذه الدراسة - لتطرأ على ذهن مؤلفي المصنفات الباكرة والوسيطة، فضلًا عن كاتبي النص الأصليين.

وليست هذه الورقة بحثًا في أصالة النص التاريخية أو تأريخًا لكتابته الأولى أو بحثًا في مصادره. كما أنها ليست دراسةً في متن النص بوصفه مصدرًا لمعلومات تاريخية أو مبادئ قيميةً. فهذه الدراسـة تسـعى أساسًا لتتبع تاريخ تناول المسلمين لذلـك النـص على مدار أربعة عشر قرنًا، محاولةً تفسـير التطـور في قراءته من خلال النظر في السـياقات التاريخية التي لم تؤثّر بأفكارها واهتماماتها وتوجهاتها المختلفة في عملية قراءته بوصفه نصًّا فحسـب، بل في عملية "صناعته" أيضًا بوصفـه نصًّا تاريخيًا مؤسّسًـا في الأدبيات الحديثة والمعـاصرة. وهي، بعبارة أخرى، تُعنى بتاريـخ ذلك النص من جهة أنه موضوع للقراءة تطوّر مع تغير الأوضاع التي عاش فيها من اهتموا به.

كلمات مفتاحية: مواطنة، مساواة، دستور، يهود المدينة، ابن إسحاق، القبائل العربية، الأوس، الخزرج.

This study concerns the history of a document (Sahifat al-Madinah) that was often cited in Islamic works during the early and middle periods. Modern and contemporary writers, Muslims and non-Muslims alike, refer to it as the Constitution of Medina. The drafting of this text is believed to have begun after the Hijra of Prophet Muhammad from Mecca to Medina in 622 A.D. Muslim writers in the Early Islamic and Middle Islamic periods vary in the extent to which they include details on the text itself; but it has undoubtedly taken on great importance in the modern era. The analysis presented in this paper focuses on the evolving history of how Muslims received the text over 14 centuries, and attempts to explain that evolution with reference to changing historical contexts, intellectual trends, forces and developing interests. That is, the paper investigates not just the way the text was read, but also the way it was "manufactured" into a founding historical document for modern and contemporary literature.

Keywords: citizenship, equality, constitution, Jews of Medina, Ibn Ishaq, Arab tribes, Banu Aws, Banu Khazraj.

* أستاذ مساعد في قسم العلوم الإنسانية، جامعة قطر - قطر.

Assistant Professor of History, Qatar University, Qatar.

مقدمة

في أغلب الكتابات الحديثة عن التاريخ الإسلامي، ولا سيما المعاصرة منها التي يقوم بها باحثون مسلمون وأحيانًا غير مسلمين، نجد عرضًا وتحليلًا لما يعدّه هؤلاء الباحثون نصًّا لواحدةٍ من أهمّ الوثائق السياسية في تاريخ الإسلام، بوصفه "دستور" أوّل "دولة" إسلامية أنشأها الرسول محمد ما إن هاجر إلى يثرب (باتت تُعرف بـ "المدينة المنورة" منذ ذلك الوقت). وأطلقت المصادر الإسلامية (الباكرة والوسيطة) على الوثيقة التي يُفترض أنها اشتملت على ذلك النص، أو على بعضه، "الصحيفة" وأحيانًا "الكتاب". وبحسب هذه المصادر التي لم تذكر بالضرورة النصوص نفسها أو الأسانيد نفسها، جاءت كتابة الوثيقة بعد هجرة الرسول محمد من مكة إلى المدينة عام 622م.

وفي هذا السياق البحثيّ الذي تسعى له هذه الدراسة بوصفه موضوعًا للقراءة في العصور الإسلامية المختلفة، وموضوعًا لصناعة نص تاريخي يُقدَّم في الوقت الراهن على أنه من النصوص المؤسسة للحضارة الإسلامية، إن لم يكن، كما سنرى ذلك، مؤسّسًا للحضارة الإنسانية بصفة عامة، تُطرح عدّة أسئلة رئيسة، لعلّ أبرزها: كيف قرأ مؤلِّفو المصنفات الإسلامية الأوائل والمتأخرون والمعاصرون ذلك النص؟ وماذا رأوا فيه؟ ولماذا؟

تسعى الدراسة للإجابة عن هذه الأسئلة من خلال تتبع تاريخ تناول المسلمين لذلك النص على مدار أربعة عشر قرنًا، محاولةً تفسير تغير ذلك التناول من خلال النظر في تأثير السياقات التاريخية باهتماماتها وتوجهاتها المختلفة، وليس ذلك في عملية قراءة النصوص التاريخية فقط، بل في عملية "صناعة" النص التاريخي نفسه أيضًا، ليصبح في النهاية "نصًّا مؤسّسًا"[1].

تبدأ الدراسة بعرض نص "صحيفة المدينة" في بعض الأدبيات الإسلامية الحديثة، ومن ثمّ تنتقل إلى عرض تناولها في المصنفات الإسلامية الباكرة والوسيطة، ثمّ تعامل تلك الأدبيات الحديثة مع حضور النص في هذه المصنفات الباكرة والوسيطة، وتنتقل، بعد ذلك، إلى تحليل تاريخ الوثيقة من زاوية سؤال البحث الرئيس؛ أي أثر السياقات المختلفة في قراءة الوثيقة، ولا سيما في تلك الأدبيات الحديثة. ولتجنب تجاوز الدراسة الحيّز المسموح به، فإنها لا تتناول إلّا تلك الأدبيات المكتوبة باللغة العربية، وإن كان أغلب مؤلفي تلك الأدبيات، وليس جلّهم، عربًا.

"دستور المدينة" في الكتابات الإسلامية الحديثة[2]

كان لصحيفة المدينة حضور لافت للانتباه في أغلب الأدبيات الإسلامية الحديثة التي تتناول العديد من الموضوعات؛ مثل التنظيم السياسي للدولة والمبادئ التي يجب أن يقوم عليها من وجهة نظر "إسلامية"، والعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، فضلًا عن الكتابات التي تتناول السيرة النبوية خصوصًا، أو التاريخ الإسلامي بوجه عامّ. وتقوم هذه الكتابات على افتراض وجود وثيقة تاريخية، سميت "الصحيفة" في المصادر الإسلامية الباكرة والوسيطة (ولذلك نشير إليها في هذا السياق بـ "صحيفة المدينة")، وهي تشتمل على نص محدد أملاه الرسول محمد بنفسه بعد هجرته إلى المدينة المنورة أو في العام الأول من الهجرة[3].

1 استُخدم مصطلح "نص مؤسس" للإشارة إلى أيّ نص تتجاوز دلالته سياقه الآني في نظر من يعتقد ذلك، ليصبح مصدرًا أساسيًا وثابتًا (وإن تجددت تفسيراته) من القيم أو القواعد النظرية والعملية.

2 نعني بالكتابات "الحديثة" تلك التي ظهرت بداية من القرن التاسع عشر الميلادي (الثالث عشر الهجري)، وخصوصًا خلال القرن العشرين الميلادي (الرابع عشر وبدايات القرن الخامس عشر الهجريين) وهي الفترة التي بدأ المسلمون فيها، بصفة عامة، التعامل مع أفكار وقضايا بعينها، كما تتمّ مناقشة ذلك لاحقًا في هذه الدراسة.

3 أحمد قائد الشعيبي، **وثيقة المدينة: المضمون والدلالة**، سلسلة كتاب الأمة، العدد 110 (2005 - 2006)، ص 17.

لقد وصل الاهتمام بالصحيفة إلى كتابة رسائل علمية عنها[4]، وعقد مؤتمرات مخصصة لمناقشة جوانبها المختلفة. ويعدّ المؤتمر التاسع لرابطة الجامعات الإسلامية الذي عُقد في جامعة الأمير عبد القادر الجزائرية عام 2014 بعنوان "صحيفة المدينة وفن بناء الدولة" مثالًا لذلك الاهتمام المؤسسي بالصحيفة، بوصفها وثيقةً سياسيةً مؤسسةً لدولة[5]، وهو ما أفضى في النهاية إلى اتفاق أغلب المفكرين المسلمين المحدثين، ولا سيما المعاصرين منهم، على الإشارة إلى الوثيقة بـ "دستور المدينة".

ولم يقتصر هذا الاهتمام على المفكرين السُنة والمؤسسات السُنية، وإنما امتد ليشمل أيضًا نظراءهم من الشيعة[6]. فإضافةً إلى الأدبيات الشيعية الفردية التي تناولت الصحيفة، نظّم مركز دراسات الكوفة (جامعة الكوفة)، على سبيل المثال، مؤتمرًا متعلّقًا بها، وقام بنشر بعض بحوثه في كتاب بالاشتراك مع مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ببيروت[7]. وعلى الرغم من الاختلافات الكلامية والفقهية والسياسية والتاريخية بين السُنة والشيعة، فإنّ اهتمامات مفكري كلا الطرفين، في ما يتعلق بأهمية الوثيقة، كانت متشابهةً إلى حدّ كبير. ويعدّ هذا التشابه جديرًا بالملاحظة حقًّا، ولكنه يظلّ متوقعًا ومفهومًا في الوقت نفسه. وسيجري التعليق على قراءة المفكرين المسلمين الحديثة للوثيقة لاحقًا، سواء كانوا من السُنة أو من الشيعة.

يقول مفكر مسلم معاصر في سياق حديثه عن الفترة التاريخية التي كتبت فيها "صحيفة المدينة" وأوضاع كتابتها: "**بمجرد** وصول النبي ﷺ إلى المدينة المنورة عقد مجلسًا كبيرًا ضمّ الأنصار ورؤساء المهاجرين في بيت أنس بن مالك رضي الله عنه، حيث تمّ فيه **مداولة** الأحكام و**الأسس القانونية** لعملية المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار (...) وقد تمّ تعيين المواد 1 - 23 [من "صحيفة المدينة"] وتدوينها في الاجتماع، أي تسجيل العلاقات الاجتماعية والقانونية للمجتمع المسلم الناشئ. بعد ذلك قام الرسول ﷺ بـ**مشاورات** عديدة مع زعماء وممثلي الجماعات غير الإسلامية من اليهود والمشركين، وكان ذلك في بيت بنت الحارث، حيث تمّ التفاهم على المبادئ الأساسية لـ**دولة** المدينة المنورة الجديدة، وكان ذلك بمثابة **الدستور** الجديد للدولة، وهذا الدستور هو وثيقة المدينة المنورة. والجدير بالذكر أنّ هذين الاجتماعين المهمين قد سارَا في جوّ من **الحوار الحر** والهادئ، فقد طرح ممثلو كلّ القبائل انشغالاتهم ومطالبهم، وبعد **الأخذ والرد والنقاش** الطويل، استطاع النبي الوصول إلى كلمة سواء، كانت بمثابة الإطار المشترك الذي دُونت بموجبه مواد الوثيقة في ما بعد"[8].

وعلى الرغم من وجود بعض اختلاف في الأدبيات الإسلامية الحديثة حول الفترة الزمنية التي كتبت فيها الصحيفة، وكذلك حول احتمال أنّ الصحيفة بنصها المعتمد الآن كانت أكثر من صحيفة تمّ ضمّ نصوصها لاحقًا على أنها نص صحيفة واحدة، فإنّ الاتجاه الغالب في تلك الأدبيات يميل إلى النظر إليها بوصفها نصًّا كُتب دفعةً واحدةً أو في غضون الأشهر الأولى بعد هجرة الرسول إلى المدينة. وعلى الرغم من عدم تصريح كثير من أصحاب تلك الأدبيات باعتقادهم في ما يخص الطريقة التي كُتبت بها الصحيفة، يمكن الزعم أنّ الوصف المذكور آنفًا يعكس نظرتهم العامة للصحيفة بوصفها دستورًا سعى لتأسيس مبادئ معيّنة تقوم عليها مجموعة الحقوق والواجبات التي تحكم الجماعات المكونة للدولة الوليدة، والتي كان المسلمون فيها أقليةً عدديةً.

---

4 على سبيل المثال، انظر: جاسم محمد راشد العيساوي، **الوثيقة النبوية والأحكام الشرعية المستفادة منها** (الشارقة: مكتبة الصحابة، 2006).

5 محمد رابع سليمان، "صحيفة المدينة النبوية وفن بناء الدولة 'عنوان ندوة بالجزائر' على هامش المؤتمر العام التاسع لرابطة الجامعات الإسلامية"، 9/6/2014، انظر: http://www.al-madina.com/node/537246

6 يظهر البحث الأولي تشابهًا كبيرًا بين تناول المفكرين المسلمين المحدثين والمعاصرين للوثيقة على تنوعهم اللغوي والقومي، وإن كان إثبات ذلك يخرج عن إطار هذه الدراسة.

7 عبد الأمير كاظم زاهد، (تقديمًا وإعدادًا) **وثيقة المدينة: دراسات في التأصيل الدستوري في الإسلام**، سلسلة الدراسات الحضارية (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2014).

8 علي عدلاوي، "أسس التعايش السلمي في ضوء وثيقة المدينة المنورة"، **مجلة أنسنة للبحوث والدراسات**، العدد 1 (2010)، ص 85 (نشير إلى أنّه قد تمّ التشديد على بعض الكلمات في هذا الاقتباس وغيره). وانظر: ملحق هذه الدراسة؛ إذ إنّ نص الصحيفة المفترض المشار إليه، وهو النص نفسه الذي يورده محمد بن إسحاق (ت. 151هـ)، كاتب السيرة النبوية المعروف، والنص نفسه الذي يورده حميد الله (ت. 2002) بعد تقسيمه إلى ثمانٍ وأربعين مادةً، كما يظهر في الملحق، انظر: محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة** (بيروت: دار النفائس، 1985).

ومن خلال هذا المنظور، كانت الصحيفة، التي كُتبت بمبادرة من الرسول نفسه، "ناتج حوار واتفاق"[9]؛ إذ سبقتها اجتماعات ومشاورات مع الجماعات التي كانت في المدينة في ذلك الوقت، من المسلمين أو اليهود أو المشركين أيضًا. فحتى إن لم نستطع توثيق ذلك، فإنه لا يستقيم، من وجهة نظر المفكرين المسلمين، أن يتمّ فرض تلك الصحيفة ببنودها المختلفة على الأغلبية العددية من الأقلية، خصوصًا أنّ بعض أفراد تلك الأقلية (أي المهاجرين) كانوا غرباء عن المدينة أصلًا.

بيد أنّ ضعف الاهتمام بالأوضاع التي نشأت فيها الصحيفة يقابله اهتمام كبير بها، من جهة أنها أساس للتنظيم السياسي لدولة المدينة التي أنشأها الرسول في رأي هؤلاء المفكرين؛ إذ تركز أدبياتهم في الأهمية "التشريعية" للصحيفة بوصفها دستورًا شاملًا ومحكم الصَوْغ لتلك الدولة الجديدة، فضلًا عن كونها مصدرًا لبعض المبادئ القانونية الأخرى، بل المبادئ العليا التي تُشكّل "روح" التشريعات الإسلامية ذات الصلة بموضوعها. يقول عبد الله الديرشوي: "لعل أقرب ما يطلق على هذه الصحيفة في اصطلاحنا الحديث هو تسميتها 'الدستور'، حيث أوضحت التزامات جميع الأطراف داخل الدولة الإسلامية، ورسمت سياسة الدولة في الداخل والخارج"[10]. كما يذهب إلى القول إنّ تلك الوثيقة، ذات "صياغة بالغة في الدقة"، لهي "أنصع دليل على أنّ المجتمع الإسلامي قام منذ أوّل نشأته على أُسس دستورية تامة"[11]؛ إذ أسّست الصحيفة مبدأ "المواطنة في الدولة الإسلامية"، وحددت "شخصية قائد الدولة"، وتناولت "أحكام السلم والحرب"[12].

ويتفق محمد سليم العوا - الكاتب الإسلامي والقانوني المعروف - مع الرأي القائل إنّ الصحيفة صيغت "صياغةً بالغة الدقة"[13]، كما يوافق على أنها أسّست مبدأ المواطنة (في مقابل القبلية القائمة على رابطة الدم والنسب) في الدولة الجديدة في المدينة، وحددت رئيس تلك الدولة (الرسول محمد)[14]. ويضيف العوا كذلك، في تناوله لأهمية الصحيفة التشريعية، أنها كانت "أول وثيقة سياسية متعدّدة الأطراف تقرر مبدأ جواز الانضمام إليها بعد توقيعها"[15]. كما أنها اشتملت على مبدأ قانوني مهمّ؛ هو شخصية المسؤولية الجنائية والعقوبة المترتبة عليها[16]. ويذهب مفكر آخر إلى أنها مثّلت تطورًا كبيرًا في مفاهيم الاجتماع والسياسة، بل إنها "تصلح لإقامة علاقات دولية، حتى في عصرنا هذا، لِما فيها من خصائص إنسانية عامة، وأسس عادلة"[17].

وأخيرًا، تلخص نتائج مؤتمر مركز دراسات الكوفة النظرة الإسلامية الحديثة لـ "صحيفة المدينة"؛ إذ انتهت إلى قيام "التجربة التأسيسية للدولة في الإسلام على أساس أنّ التعاقد الاجتماعي هو أساس بناء المجتمع المدني Civil Society، وأنّ هذا العقد الاجتماعي تمثَّل بالدستور الذي يحدّد الحقوق والواجبات للأفراد والسلطات"[18].

9 عبد الأمير كاظم زاهد، "المفاهيم الحضارية وأسس الدولة المدنية في وثيقة المدينة"، في: زاهد، **وثيقة المدينة**، ص 119 - 120. ويذكر زاهد، من دون ذكر لمرجع ما، أنّ عدد سكان المدينة بعد هجرة الرسول إليها كان عشرة آلاف شخص، منهم ألف وخمسمئة مسلم، وأربعة آلاف يهودي، وأربعة آلاف وخمسمائة وثنيّ (المرجع نفسه، ص 118). وفي كل الأحوال، لا شكّ في أنّ المسلمين كانوا أقليةً في المدينة في إثر هجرة الرسول إليها وقبل إجلاء اليهود عنها ودخول قبائلها الوثنية في الإسلام.

10 عبد الله الديرشوي، "الصحيفة النبوية أو دستور المدينة المنورة: دراسة وتحليل"، في: زاهد، **وثيقة المدينة**، ص 102.

11 الديرشوي، ص 102.

12 المرجع نفسه، ص 103 - 107.

13 محمد سليم العوا، "دستور المدينة والشورى النبوية"، أعمال ندوة النظم الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض (1987)، ص 141.

14 العوا، ص 136 - 137.

15 المرجع نفسه، ص 138.

16 على سبيل المثال، انظر: ظافر القاسمي، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي**، ج 1 (بيروت: دار النفائس، د.ت)، ص 40. والمادة التي يؤسس لهذا المبدأ في الصحيفة هي "أنه لا يأثم امرؤ بحليفه" (انظر المادة 37/ب في نص الصحيفة في ملحق هذه الدراسة).

17 الديرشوي، ص 102.

18 زاهد، **وثيقة المدينة**، ص 11.



وعلى الرغم من تعدّد إنجازات الصحيفة التشريعية، فإنّ البعد الذي نال الاهتمام الأكبر فيها هو أنها وثيقة مؤسسة لدولة جديدة؛ أي دستور، كما رأينا. وقد يكون أوضح ما قيل في ذلك هو أنّ الصحيفة قد "أسست (...) دولةً مدنيةً في واقع لم يكن يعرف الدولة، بعناصرها الأربعة: المواطنين، والإقليم، والحكومة، والقانون"[19]، وقد كانت تلك "دولةً مدنيةً" (في مقابل الدولة الدينية)، قائمةً على "دستور مدني ضامن للحقوق والحريات ومحدد لسلطات الدولة"[20].

وقد نال مبدأ "المواطنة" اهتمامًا خاصًا، على نحوٍ ربما أظهر عناصر الدولة الأخرى كأنها جاءت لتحقيق هذا المبدأ تحديدًا، أو كأنه كان دافعًا إلى كتابة الصحيفة، وليس هدفًا من أهدافها فحسب؛ إذ يقول عبد الكريم الحمداوي في نصوص الصحيفة: "بهذه النصوص الواضحة الصريحة (...) تبلورت أوّل مرة في التاريخ فكرة المواطنة بمعناها الحضاري"[21]. ويتفق الصلابي - العالم السنّي المعروف - مع هذا المعنى، مؤكدًا أنّ "اختلاف الدين"، بحسب الصحيفة، ليس "سببًا للحرمان من مبدأ المواطنة"[22].

وفي السياق نفسه، يؤكّد المفكر الإسلامي فهمي هويدي أنّ "أهل الكتاب [بنص صحيفة المدينة]، كانت لهم حقوق المواطنة الكاملة يمارسون عبادتهم بكل حرية، ويناصحون المسلمين، ويتناصرون في حماية المدينة (...) ويتعاونون، كلّ في موقعه، على حمل أعباء ذلك"[23]. ويقول عزوز الشوالي في سياق شرحه لتأسيس مبدأ المواطنة دافعًا إلى كتابة الصحيفة إنّ الحاجة إلى الصحيفة جاءت بسبب إخفاق "رابطة الدم" في حلّ مشكلات المدينة قبل هجرة الرسول إليها، وهو ما دفعه إلى التفكير في "عقد وفاق جماعي بين الأطراف المتدافعة في المجتمع المدني، ودوّنه في وثيقة نظامية هي عبارة عن معاهدة أو دستور سُميت "صحيفة المدينة"[24]. وبما أنّ المواطنة تحتاج إلى وطن، فقد أسست الصحيفة وطنًا حين "حرّمت" المدينة (أي عدّتها حرمًا)، جاعلةً إياها "إقليمًا للدولة" الجديدة[25].

بيد أنّ تحقيق المواطنة، كما يدرك المفكرون المسلمون في العصر الحديث، يتطلب أكثر من الاتفاق السياسي؛ ولذلك ارتبطت الصحيفة أيضًا في أدبياتهم بمجموعة كبيرة من القيم السياسية والأخلاقية والاجتماعية. فبما أنّ المواطنة تتطلب المساواة بين المواطنين وتفترضها، فلا عجب أن "جاءت صحيفة الرسول (...) مؤكدة لمعنى المساواة"[26]؛ إذ كانت "بمنزلة دستور أرسى قواعد التعامل الإسلامي مع التعدّدية على اختلاف صورها، وصولًا لصورتها المتجلية بالصيغ والممارسات السياسية"[27].

---

19 المرجع نفسه، "المفاهيم الحضارية."، ص 121.

20 المرجع نفسه، ص 105.

21 عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي، في" النظام السياسي الإسلامي: ثلاثية فقه الأحكام السلطانية، رؤية نقدية للتأصيل والتطوير" (د.م: د.ن، د.ت)، **مدونات إيلاف**، 15/5/2010، انظر:

http://bit.ly/1Rc45gM

وانظر: علي ناصر، "المعاهدات في الإسلام: دستور المدينة نموذجًا"، **الوحدة الإسلامية**، العدد 130 (2012)، ص 7؛ وانظر أيضًا: محمد كمال إمام، "حق المواطنة: قراءة معاصرة في دستور المدينة"، مجلة **المسلم المعاصر**، العدد 84 (1997)، ص 6.

22 الصلابي، ص 329. انظر أيضًا القاسمي، ج 1، ص 37.

23 نقلًا عن عبد العزيز كامل في: فهمي هويدي، **مواطنون لا ذميون** (القاهرة: دار الشروق، 1990)، ص 124.

24 عزوز الشوالي، "تأسيس النبي صلى الله عليه وسلّم لميثاق الاحترام والالتزام في المدينة المنورة" في: **نحو ميثاق للتعايش والاحترام المتبادل في الثقافات المعاصرة (سبل التأسيس ومسالك التكريس 20 - 21 - 22 نوفمبر2006)**، (القيروان: مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان ، 2006)، ص 176.

25 على سبيل المثال، انظر: "وثيقة دستور دولة النبي في المدينة"، مجلة **حوار**، المجلد 1، العدد 4 (1987)، ص 181.

26 محمد الصادق عفيفي، **المجتمع الإسلامي وأصول الحكم** (القاهرة: دار الاعتصام، 1980)، ص 61؛ وانظر أيضًا القاسمي، ج 1، ص 38.

27 سامر مؤيّد عبد اللطيف وعدنان هاشم جواد، "التعددية السياسية في وثيقة المدينة المنورة"، **مجلة رسالة الحقوق**، العدد 2 (2012)، ص 136؛ وانظر أيضًا علي محمد علوان، "الوحدة الوطنية من المنظور الإسلامي"، **دراسات مجتمعية**، العدد 8 (2011)، ص 61 - 63.

وكدليل على سعي ذلك الدستور لتأسيس مبادئ "التنوع والتعدّد (...) ورابطة المواطنة"[28]، لاحظ مفكر مسلم أنّ الصحيفة "لم تجعل اليهود ذميين ولم تأمرهم بإعطاء الجزية لأيّ سُلطة"[29]. وهذا يؤكّد حماية الصحيفة "الحرية الدينية" لمواطني الدولة[30]، كما تضمن تمامًا "حرية الرأي، وحرية الهجرة والإقامة، [إضافةً إلى] حرمة النفس، وحرمة المال، وحرمة الجوار، وحرمة الوطن"[31]، علاوةً على "حرية اللغة والثقافة"، و"حرية التجارة"، و"المشاركة والمدامجة في الطعام والزواج"، و"الدفاع المشترك"[32].

وفي حين يتحدث مفكر مسلم عن تأسيس الوثيقة لمبدأ "التعايش السلمي" في مجتمع المدينة[33]، يتحدث آخر عنها بوصفها نموذجًا يُحتذى في تطبيق "العدالة الانتقالية"[34]. وأخيرًا، يؤكّد محمد مهدي شمس الدين، المفكر الشيعي والإسلامي المعروف، أنّ في إشارة الصحيفة إلى المسلمين على أنهم أمة، ثمّ الإشارة بعد ذلك إلى اليهود بوصفهم جزءًا من مجتمع المدينة الناشئ، دلالةً على أنّ "الأمة بالمعنى العقيدي قادرة على التشكّل في مجتمع سياسي متنوع يتكون منها ومن (أمّة أخرى) قائمة على أساس عقيدي أو عرقي أو غيرهما"[35]، وأنه "في الفكر الإسلامي لا يوجد تلازم بين مفاهيم: وحدة الأمة (بالمعنى العقيدي)، ووحدة المجتمع السياسي ووحدة الدولة"[36]. وفي كلّ ذلك، "يتمتع الجميع (...) بحقّ المواطنة الكاملة"[37].

وفي هذا السياق، يفرق شمس الدين بوضوح بين معنيين للفظ "الأمة" في الصحيفة، فهناك الأمة التي يكون أساسها الانتماء الديني، والأمة التي تقوم على التوحد في الانتماء إلى مشروع سياسي واحد[38]. وفي جميع الأحوال، استطاعت صحيفة المدينة، بوصفها دستورًا في تلك الأدبيات، تأصيل مبدأ المواطنة على أساس مجموعة من القيم التي تعطي له معنًى.

وأخيرًا، كانت صحيفة المدينة بوصفها دستورًا سياسيًا ومرجعًا لقيم ومبادئ عليا ناجحة، سياسيًا واجتماعيًا وأمنيًا، بل أخلاقيًا. فقد "نقلت المتساكنين من نظام الأسرة والقبيلة والعشيرة والطائفة إلى نظام الأمة الواحدة، كما عملت على تنظيم الدفاع المُحكم ضدّ أيّ عدوان خارجي، وتوفّر الأمن الداخلي لجميع المتعاقدين وكفالة الحقوق والحريات، والأخذ بمبدأ التكافل الاجتماعي، وتحقيق مبدأ التسامح الديني المفضي إلى التعايش السلمي والتعاون بين الأفراد والقضاء على الطبقية والعنصرية والطائفية، وعملت على سيادة العدل والمساواة في الحقوق والواجبات العامة أمام القانون وغيرها من المبادئ والقيم الإنسانية النبيلة التي لم يعرفها العالم إلا منذ قرنين تقريبًا (...) كما كان لدستور المدينة دور بارز في إخراج المجتمع من دوامة الصراع القبَلي إلى رحاب الأخوة والمحبة والتسامح؛ إذ ركّز على كثير من المبادئ الإنسانية السامية كنصرة المظلوم، وحماية الجار، ورعاية الحقوق الخاصة والعامة، وتحريم الجريمة، والتعاون في دفع الديات، وافتداء الأسرى، ومساعدة المدين، إلى غير ذلك من المبادئ التي تُشعر أبناء الوطن الواحد بمختلف أجناسهم وأعراقهم ومعتقداتهم أنهم أسرة واحدة مكلفة بالدفاع عن الوطن أمام أيّ اعتداء يفاجئهم من الخارج"[39].

---

28 زاهد، "المفاهيم الحضارية.."، ص 106.

29 المرجع نفسه، ص 119 - 120.

30 ناصر، ص 8؛ وانظر أيضًا محمد رجاء حنفي عبد المتجلي، "الأدلة الإسلامية في المدينة في عهد الرسول (ص): المسجد.. المؤاخاة.. الدستور"، **الدارة**، العدد 4 (1991)، ص 57.

31 عبد المتجلي، ص 57. وفي ما يخص "حرية الرأي"، انظر محمد حسين هيكل، **حياة محمد** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014)، ص 228.

32 الشوالي، ص 181 - 183؛ وانظر أيضًا الشعيبي، ص 92 - 99، وذلك في حديثه عن الحقوق التي أقرتها الصحيفة.

33 شكري ناصر عبد الحسن، "التعايش السلمي في ضوء مبادئ صحيفة المدينة"، في: زاهد، **وثيقة المدينة**، ص 57.

34 إيناس عبد السادة علي، وسناء كاظم كاطع، "وثيقة المدينة: التأصيل الإسلامي للعدالة الانتقالية كأحد مناهج حلّ الصراع"، في: زاهد، **وثيقة المدينة**.

35 شمس الدين، ص 289.

36 المرجع نفسه، ص 290.

37 المرجع نفسه.

38 محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر/ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991)، ص 537.

39 الشعيبي، ص 17 - 18.

لا تسعى هذه الدراسة لحصر كلّ الأدبيات الحديثة والمعاصرة التي تناولت صحيفة المدينة. بيد أنّنا نستطيع أن نزعم أنّ الأدبيات التي تمّ عرضها في هذا السياق تمثّل، إلى حدّ كبير، القراءات الإسلامية الحديثة والمعاصرة لها. وتأخذ هذه الأدبيات في الوصف التنوع الموجود في المشهد الإسلامي العربي المعاصر؛ إذ تناولت مفكرين سنّة وشيعة (وبعض هؤلاء وأولئك يسعون لتجاوز هذا التقسيم المذهبي)، كما أنها لم تقتصر على مفكرين ذوي خلفية دينية بالمعنى التقليدي (أي متخرجين في المؤسسات التعليمية الدينية التقليدية)، بل اشتملت كذلك على مفكرين وحركيين "إسلاميين" من خارج المؤسسات الدينية الرسمية. كما تمّت الإشارة إلى مصنفات تهتم، أساسًا، بالتاريخ الإسلامي، وأخرى تهتم بالتنظير لمشروع سياسي إسلامي.

ولم تهدف كلّ الاقتباسات السابقة إلا إلى الاستدلال على وجود اتجاه عامّ في هذه الأدبيات الحديثة ينظر إلى الصحيفة على أنها تناظر الدساتير الحديثة، من جهة أنّها وضعت أسس دولة مكتملة الأركان، وزودتها بمجموعة مبادئ تشريعية محكمة وأخلاقية سامية وسياسية متقدمة. وبذلك تصبح الصحيفة من النصوص المؤسسة للفكر السياسي الإسلامي، بمعنى أنها نص نبوي شرعي جمع بين الفكر والتطبيق الفعلي على الأرض. فهذه هي صورة الصحيفة في الأدبيات الإسلامية الحديثة بوجه عامّ، لكننا لا نعدم وجود استثناءات، وإن ظلت فرديةً متفرقةً لا تؤثّر في سلامة التعميم، ولكنها تفيد في سياق آخر حيث يتمّ التطرّق إليها[40]. وفي ما يلي، ننتقل إلى تناول المصنفات الإسلامية الباكرة والوسيطة للنص نفسه أو الصحيفة.

"صحيفة المدينة" في المصنفات الإسلامية الباكرة والوسيطة[41]

سواء عُدّت "صحيفة المدينة" منذ وقت كتابتها نصًا مؤسسًا أو لم تُعدّ كذلك، فإننا نفترض، استنادًا إلى موضوعها، أن نجد لها ذكرًا في العديد من المصنفات الإسلامية الباكرة والوسيطة؛ مثل مصنفات التاريخ بالنظر إلى أنّ الصحيفة جزءًا من سيرة الرسول، ومصنفات الحديث، وأنّها تدخل في التعريف العامّ للسنة النبوية، ومصنفات السياسة الشرعية والأحكام السلطانية، وكذلك في مصنفات الفقه الإسلامي بوصفها مصدرًا لأدلة شرعية ترتبط بالعلاقة مع غير المسلمين، والديات، وتحريم المدينة، وغيرها من القضايا. ويهدف هذا الجزء من الدراسة إلى تتبع حضور الصحيفة في المصنفات الإسلامية الباكرة والوسيطة ووصفه.

ربما يكون أقدم مصدر لـ "صحيفة المدينة" هو أقدم سيرة نبوية وصلتنا كاملةً (**سيرة رسول الله** لمحمد بن إسحاق المتوفى سنة 151 للهجرة)[42]. وقد كانت هذه السيرة مصدر النص الذي اعتمدت عليه بعض المصادر اللاحقة، ومنها ابن سيد الناس (ت. 734هـ)[43]، وابن كثير (ت. 774هـ)[44]. ويقدّم ابن إسحاق النص قائلًا: "وكتب رسول الله كتابًا بين المهاجرين والأنصار، وادعَ فيه يهودًا وعاهدهم، وأقرّهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم"[45].

---

40 انظر "الأدبيات الإسلامية الحديثة وحضور الصحيفة في المصنفات الإسلامية الباكرة والوسيطة" من هذه الدارسة.

41 نستخدم كلمة "الباكرة" للإشارة إلى القرون الهجرية الثلاثة الأولى (القرون الميلادية من السابع إلى التاسع)، في حين تشير "الوسيطة" إلى الفترة التي تراوح بين القرن الرابع والقرن الثاني عشر الهجريين (من القرن العاشر إلى بدايات التاسع عشر الميلادي)، وهذا التحقيب من داخل التاريخ الإسلامي نفسه، وليس من خارجه. وسيشار إلى التاريخ الهجري فقط في هذا الجزء من الدارسة.

42 محمد بن إسحاق بن يسار، وثّقه كثير من نقاد الحديث والأثر. حدّث عن كثيرين، وروى عنه كثيرون، وإن تركه آخرون لاتهامه بالتشيع أو التدليس أو القول بالقدر أو الرواية عن مجهولين أحاديث باطلةً، انظر: شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 7 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996)، 33 - 55.

43 أبو الفتح محمد بن سيد الناس، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، ج 1 (المدينة المنورة/ دمشق/ بيروت: مكتبة دار التراث ودار ابن كثير، د.ت)، 318 - 320.

44 عماد الدين إسماعيل بن كثير، **البداية والنهاية** (الرياض/ عمان: بيت الأفكار الدولية، د.ت)، ص 463 - 464؛ وانظر: حميد الله، ص 57 - 59 (جمع حميد الله مصادر النص والاقتباسات من ابن كثير في **مجموعة الوثائق السياسية**).

45 انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج 2 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990)، ص 143؛ وانظر نص الكتاب ص 142 - 146، وهو النص نفسه المثبت في ملحق هذه الدراسة.

نلاحظ أمرين مهمين في عرض ابن إسحاق للصحيفة. فالأمر الأول هو أنه يذكرها بأطول نص معروف لها (وهو النص المثبت في ملحق هذه الدراسة، ونطلق عليه من الآن فصاعدًا "نص ابن إسحاق"). والأمر الثاني هو أنه أوردها من دون إسناد. بيد أنّ النص نفسه يظهر في مصنفات لاحقة مسندًا. فقد ذكره ابن سيد الناس في **التاريخ الكبير** بهذا الإسناد الذي نسبه إلى ابن أبي خيثمة؛ إذ يقول: "**حدثنا أحمد بن جناب أبو الوليد، حدثنا عيسى بن يونس، ثنا كثير بن عبد الله بن عمرو المزني، عن أبيه، عن جدّه**، أنّ رسول الله كتب كتابًا بين المهاجرين والأنصار"[46]. وكما لاحظ أكرم ضياء العمري، فإنّ خبر الصحيفة لا يظهر في الجزء الذي وصل إلينا من تاريخ ابن أبي خيثمة[47].

ويظهر لنص ابن إسحاق إسناد آخر في **كتاب الأموال** لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت. 224هـ)، جاء فيه: "**حدثني يحيى بن عبد الله بن بكير وعبد الله بن صالح قالَا، حدثنا الليث بن سعد، قال، حدثني عقيل بن خالد عن ابن شهاب أنه قال**: بلغني أنّ رسول الله كتب بهذا الكتاب"[48]. وفي **كتاب الأموال** لابن زنجويه (ت. 251هـ)[49]، يظهر النص بهذا السند: "**حدثنا حميد** [ابن زنجويه] **حدثني عبد الله بن صالح حدثني الليث حدثني عقيل عن ابن شهاب أنه قال**[50]".

هذه هي الأسانيد الموجودة لنص الصحيفة كما أوردها ابن إسحاق (أو بتغييرات طفيفة). ويمكن لنا أن نكتفي بهذه المصادر، وليس ذلك لأنّ نصها هو الأطول، ولكن على أساس أنها، في حدود علمنا، هي الوحيدة التي تصرّح بالإشارة إلى "الصحيفة" أو "الكتاب" الذي يفترض كتابته بعد هجرة الرسول إلى المدينة. غير أنّ هناك أخبارًا أو أحاديث أخرى، أكثرها مسند، يرى بعض الباحثين المعاصرين أنها تشير إلى أجزاء محددة من نص الصحيفة كما تظهر في سيرة ابن إسحاق. ونذكر بعض تلك الأخبار في هذا السياق فقط، من باب الحرص على تتبع كلّ ما يمكن أن يكون إشارةً إلى الصحيفة أو أيّ جزء منها في المصنفات الباكرة والوسيطة[51].

تظهر أشهر تلك الأخبار في **سنن البيهقي** (ت. 458)، وينسب هذا المحدّث إسناد أولها إلى ابن إسحاق نفسه. ففي باب "العاقلة"، يتحدث نص البيهقي عن العلاقة بين المهاجرين والأنصار من دون الإشارة إلى العلاقة باليهود وغيرهم كما نجد في نص ابن إسحاق. وجاء في إسناد هذا الخبر: "**أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا أحمد بن عبد الجبار،**

---

46 ابن سيد الناس، ج 1، ص 320. وقد وثّق أحمد بن جناب (ت. 230هـ) كثير من أئمة الحديث ورووا عنه، انظر: الذهبي، ج 11، ص 25. وعدّه عيسى بن يونس (ت. 187 أو 188هـ) إمامًا حافظًا، انظر: الذهبي، ج 8، ص 489 - 494. وبالنسبة إلى كثير بن عبد الله، انظر الذهبي، ج 3، ص 402 - 404؛ إذ يذكر أنّ الشافعي (ت. 201هـ) وغيره قالوا فيه إنه "ركن من أركان الكذب".

47 أكرم ضياء العمري، "إعلان دستور المدينة (المعاهدة)"، مجلة **هدي الإسلام**، المجلد 50، العدد 1 (2006)، ص 37.

48 أبو عبيد القاسم بن سلام، **كتاب الأموال**، ج 1 (المنصورة/ الرياض: دار الهدي النبوي للنشر والتوزيع/ دار الفضيلة للنشر والتوزيع،2007)، ص 307 - 309. ويحيى بن عبد الله بن بكير (ت. 154هـ)عدّه نقّاد الحديث إمامًا محدثًا حافظًا صدوقًا. سمع من مالك موطأه ومن الليث بن سعد وغيرهما، وحدّث عنه البخاري وغيره من كبار المحدثين، وإن ضعّفه بعضهم كالنسائي مثلًا (ت. 303هـ)، انظر: الذهبي، ج 10، ص 612 - 615. ويصف الذهبي عبد الله بن صالح (ت. 223) بـ "شيخ المصريين". وكان كاتبًا لليث بن سعد. ليّنه الذهبي بعد مرض أصابه وتهاون فيه، وقد يكون هذا سبب ترك بعض أئمة الحديث لبعض مروياته؛ انظر: الذهبي، ج 10 ص 405 - 416. أمّا الليث بن سعد (ت. 175هـ)، فهو بعبارة الذهبي "شيخ الإسلام وعالم الديار المصرية". سمع من كثيرين وروى عنه كثيرون. وعدّه بعض فقهاء الإسلام أفقه من أبي حنيفة ومالك، انظر: الذهبي، ج 8، ص 136 - 163. وكان عقيل بن خالد مولى لآل عثمان بن عفان وإمامًا حافظًا. روى عن الزهري وروى عنه الليث، ومات بمصر سنة 141 أو 142 أو 144هـ. وأخيرًا، كان التابعي محمد بن مسلم، المعروف بابن شهاب الزهري (ت. 123 أو 124هـ) أشهر أعلام المحدثين في النصف الثاني من القرن الأول الهجري، وإن اختُلف في مراسيله. وربما كان أول من كتب الحديث على نحوٍ ممنهج، انظر: الذهبي، ج 5، ص 326 - 350.

49 بشأن ترجمته، انظر: الذهبي، ج 12، ص 19 - 24.

50 حميد بن زنجويه، **كتاب الأموال** (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1986)، ص 466 - 470. وقد رصد محمد حميد الله الاختلافات بين نص ابن إسحاق ونص ابن زنجويه (انظر: حميد الله، ص 63 - 64). وكان حميد بن مخلد بن قتيبة بن زنجويه إمامًا حافظًا عند نقاد الحديث، وحدّث عنه كبار المحدثين مثل البخاري ومسلم وغيرهم (انظر: الذهبي، ج 12، ص 19 - 22). أمّا عبد الله بن صالح والليث بن سعد وعقيل بن خالد، فقد تقدمت ترجمتهم.

51 على سبيل المثال، انظر: عبد الجبار زين العابدين خلف، "وثيقة المدينة: دراسة حديثية وبيان لأهم معالمها الدستورية"، في: زاهد، **وثيقة المدينة**، ص 24 - 30؛ وانظر أيضًا الهامش رقم 530 لمحقق **كتاب الأموال** لابن سلام، حيث يذكر عدة "شواهد" لخبر الصحيفة، ص 307.

ثنا يونس بن بكير عن ابن إسحاق، حدثني عثمان بن محمد بن عثمان بن الأخنس بن شريق، قال: أخذت من آل عمر بن الخطاب هذا الكتاب، كان مقرونًا بكتاب الصدقة الذي كتب عمر للعمال[52].

يورد هذا الخبر نص الصحيفة على غرار ملحق هذه الدراسة حتى المادة 12 بتقسيم حميد الله. ويظهر الإسناد نفسه في **أحكام أهل الذمة** لابن قيم الجوزية (ت. 751هـ)، بيد أنّه لا يتوقف عند نهاية المتن الذي يذكره البيهقي لهذا السند، وإنما يزيد فيه حتى يكمل أكثر نص ابن إسحاق لها في سيرته. ويعلّق ابن قيم الجوزية على النص قائلًا: "وهذه الصحيفة معروفة عند أهل العلم"[53].

كما يظهر في نصّ البيهقي أيضًا خبر آخر بإسناد مختلف لما يعدّه بعض الباحثين المحدثين والمعاصرين فقرة بعينها من "نص ابن إسحاق" للصحيفة، وبالإسناد الذي ينسبه ابن سيد الناس إلى ابن أبي خيثمة كما هو واضح من القول: "**روى كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جده أنه قال**: كان في كتاب النبي 'إنّ كلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط من المؤمنين وإنّ على المؤمنين ألّا يتركوا مفرحًا منهم حتى يعطوه في فداء أو عقل'"[54].

وتأتي أخبار أخرى في سياق الحديث عن صحيفة يفترض أنها كانت في سيف رسول الله (السيف المسمى "ذو الفقار") وهو السيف الذي ورثه علي بن أبي طالب بعد وفاة ابن عمه وحميه[55]. وتظهر الإشارة إلى خبر تلك الصحيفة التي كانت عند علي في **صحيح البخاري**، على سبيل المثال، في موضعين[56]. فالموضع الأول كتاب "فضائل المدينة" في **الصحيح**. ونص الخبر هو: "**حدثنا محمد بن بشار حدثنا عبد الرحمن حدثنا سفيان عن الأعمش عن إبراهيم التيمي عن أبيه عن علي رضي الله عنه قال**: ما عندنا شيء إلا كتاب الله وهذه الصحيفة عن النبي. المدينة حرم ما بين عائر إلى كذا، من أحدث فيها حدثًا أو آوى محدثًا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منها صرف ولا عدل. وقال ذمة المسلمين واحدة، فمن أخفر مسلمًا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل، ومن تولى قومًا بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل[57].

وتأتي الإشارة الأخرى في باب "ذمة المسلمين وجوارهم واحدة يسعى بها أدناهم" في كتاب "الجزية والموادعة" في **الصحيح**. ونص الخبر هو: "**حدثني محمد أخبرنا وكيع عن الأعمش عن إبراهيم التيمي عن أبيه قال**: خطبنا عليّ فقال: ما عندنا كتاب نقرؤه إلا

---

52 أبو بكر أحمد البيهقي، **السنن الكبرى**، ج 8 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص 184 - 185. وأبو عبد الله الحافظ هو محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه (ت. 403هـ). يُعرف بالحاكم النيسابوري، وعُدّ من أشهر رواة الحديث ونقاده قاطبةً، وإنْ رماه بعضهم بالتشيع (انظر: الذهبي، ج 17، ص 162 - 177). وأبو العباس محمد بن يعقوب الأصم وصفه الذهبي بالإمام المحدّث مسند العصر. وأدخلت عليه بعض أحاديث لم يقلها (انظر: الذهبي، ج 15، ص 452 - 460). وأحمد بن عبد الجبار العطاردي (ت. 272هـ) وثّقه كثيرون، وضعّفه آخرون (انظر: الذهبي، ج 13، ص 55 - 59). أمّا عثمان بن محمد، فيذكر الذهبي أنه على الرغم من توثيق بعض نقّاد الحديث - كيحيى بن معين - له، وصفه آخرون منهم - كيحيى بن المديني - برواية المناكير، انظر: شمس الدين الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ج 3 (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009)، ص 58. أمّا يونس بن بكير (ت. 199هـ)، ففي حين عدّه بعض النقّاد من أئمة الأثر والسير، قال فيه أبو داود: "ليس بحجة عندي، يأخذ كلام أبي إسحاق فيوصله بالحديث". وقال فيه ابن معين: "ثقة إلا أنه مرجئ يتبع السلطان"، انظر: الذهبي، **ميزان الاعتدال**، ج 5، ص 199 - 200؛ والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 9، ص 245 - 248.

53 محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، المجلد 3 (الدمام: دار رمادي للنشر، 1997)، ص 1405 - 1408.

54 البيهقي، ج 8، ص 185.

55 على سبيل المثال، انظر: حميد الله، ص جـ.

56 انظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري** (دمشق/بيروت: دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، 2002). وقد ذكرنا البخاري من باب التمثيل فقط، بيد أنّ أخبارًا مشابهةً تظهر في مصنفات حديث أخرى، انظر في ذلك عرْض محقق **كتاب الأموال** للقاسم بن سلام لتلك الإشارات في مصنفات الحديث المختلفة، ج 1، ص 307.

57 البخاري، **صحيح البخاري**، ص 450. ومحمد بن بشار (ت.252)، المعروف أيضًا ببندار (أي الحافظ)، كان من أحفظ أهل زمانه بحسب كثير من نقاد الحديث، وإن استضعفه بعضهم (الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 12، ص 144). كان عبد الرحمن بن مهدي (ت. 198هـ) من كبار محدثي عصره (الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 9، ص 192 - 209). أمّا سفيان بن سعيد بن مسروق، المعروف بسفيان الثوري (ت. 126هـ)، فكان من أحفظ محدثي زمانه، وقد وصفه الذهبي بشيخ الحفّاظ وسيد العلماء العاملين في زمانه (الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 7، ص 229 - 279). وكان سليمان بن مهران الأعمش (ت. 148هـ) من كبار المحدثين في عصره، وصفه الذهبي بشيخ الإسلام، وإن كان مدلسًا (الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 6، ص 226 - 248). وكان إبراهيم بن يزيد التيمي من كبار فقهاء الكوفة ومحدّثيها. مات سنة 92 أو 94هـ، وقيل قتله الحجاج (انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 5، ص 60 - 62).

كتاب الله وما في هذه الصحيفة، فقال: فيها الجراحات وأسنان الإبل والمدينة حرم ما بين عير إلى كذا، فمن أحدث فيها حدثًا أو آوى محدّثًا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل. ومن تولى غير مواليه فعليه مثل ذلك. وذمة المسلمين واحدة، فمن أخفر مسلمًا فعليه مثل ذلك[58].

وقد نضيف إلى كلّ ذلك ما يمكن أن يكون بعض إشارات إلى محتوى الصحيفة في سياق تفسير بعض الآيات القرآنية، وأغلب تلك الأمثلة تشير إلى "الموادعة" التي كانت بين الرسول ويهود المدينة. وتشمل بعض الأمثلة الآية: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَىٰ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾[59]. ويذكر مقاتل بن سليمان (ت. 150هـ) أنها نزلت في اليهود؛ إذ كان بينهم وبين الرسول موادعة إلّا أنهم كانوا يؤذون المسلمين بنجواهم[60]. وتظهر الإشارة إلى الموادعة في مصنفات أخرى، فيذكر الواقدي (ت. 207هـ)، على سبيل المثال، في **المغازي** في سياق الحديث عن "غزوة بني قينقاع" في "باب الموادعة" خبرًا متنه: "لمّا قدم رسول الله المدينة وادَعَته يهود كلّها وكتب بينه وبينها كتابًا، وألحق كلّ قوم بحلفائهم، وجعل بينه وبينهم أمانًا، وشرط عليهم شروطًا فكان في ما شرط عليهم ألّا يظاهروا عليه عدوًّا"[61].

كما تظهر أخبار عن كتاب كتبه الرسول مع اليهود في المدينة في سياق خبر مقتل كعب بن الأشرف، أحد أشراف اليهود، بأمر النبي، وما تلا ذلك. يقول الواقدي في مغازيه: "وكان رسول الله قدم المدينة وأهلها أخلاط منهم المسلمون الذين تجمعهم دعوة الإسلام، فيهم أهل الحلقة والحصون، ومنهم حلفاء للحيين جميعًا الأوس والخزرج. فأراد رسول الله حين قدم المدينة استصلاحهم كلّهم وموادعتهم"[62].

وبعد عرض ما فعله ابن الأشرف من هجاء الرسول والمسلمين وأمْر الرسول بقتله، يقول الواقدي: "ففزعت اليهود ومن معها من المشركين فجاؤوا إلى النبي حين أصبحوا فقالوا: قد طُرق صاحبنا الليلة وهو سيد من سادتنا قُتل غيلةً بلا جرمٍ ولا حدث علمناه. فقال رسول الله: إنه لو قرّ كما قرّ غيره ممن هو على مثل رأيه ما اغتيل، ولكنه نال منّا الأذى وهجانا بالشعر، ولم يفعل هذا أحد منكم إلا كان له السيف. ودعاهم رسول الله إلى أن يكتب بينهم وبينه كتابًا ينتهون إلى ما فيه، فكتبوا بينهم وبينه كتابًا تحت العذق في دار رملة بنت الحارث، فحذرت اليهود وذلت من يوم قتل ابن الأشرف"[63].

وفي رواية للشيخ الصدوق، محمد بن علي بن قولويه (ت. 381هـ)، يقول: "وجاءته اليهود فقالوا: يا محمد، إلى ما تدعو؟ (...) فقالوا له: قد سمعنا ما تقول، وقد جئناك لنطلب منك الهدنة، على ألّا نكون لك ولا عليك، ولا نعين عليك أحدًا، ولا نتعرض لأحد من أصحابك، ولا تتعرض لنا، ولا لأحد من أصحابنا، حتى ننظر إلى ما يصير أمرك، وأمر قومك (...) فأجابهم رسول الله ﷺ إلى ذلك. وكتب بينهم كتابًا ألّا يعينوا على رسول الله ﷺ، ولا على أحد من أصحابه، بلسان ولا يد ولا بسلاح ولا بكراع في السر والعلانية،

---

58 البخاري، ص 783. كان وكيع بن الجراح (ت. 196 أو 197هـ) من أعلام الحديث والعبادة في عصره. روى عن كثيرين وروى عنه خلق كثير (الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 9، ص 140 - 168). وأبو إبراهيم التيمي هو يزيد بن شريك التيمي، كان أيضًا من أئمة الكوفة وقد روى عن بعض كبار الصحابة؛ منهم عمر بن الخطاب وأبو ذر الغفاري (الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 5، ص 60). وقد تقدمت ترجمة باقي رجالات السند.

59 سورة المجادلة، الآية 8.

60 مقاتل بن سليمان، **تفسير مقاتل بن سليمان**، ج 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص 331 - 332.

61 أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، **كتاب المغازي** (الرياض: دار عالم الكتب، 1984)، ص 176. ويذكر محمد بن الحسن الشيباني الخبر نفسه باختلافات بسيطة في "باب الموادعة"، انظر أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، **شرح كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 5، ص 3.

62 الواقدي، ص 184.

63 المرجع نفسه، ص 192؛ وانظر أيضًا: أبو زيد عمر بن شبة، **أخبار المدينة المنورة** (بريدة: دار العليان، د.ت)، ج 2، ص 63 - 65.

لا بليل ولا نهار. الله بذلك عليهم شهيد. فإن فعلوا فرسول الله ﷺ في حلٍّ من سفك دمائهم وسبي ذراريهم ونسائهم، وأخذ أموالهم. وكتب لكلّ قبيلة منهم كتابًا على حدة[64].

إنّ في هذه الأخبار كلّها فكرةً عامةً عن حضور "صحيفة المدينة" في المصنفات الإسلامية الباكرة والوسيطة، وهو حضور مؤكد أحيانًا، ومحتمل أحيانًا أخرى؛ إذ لا نجد إشارةً صريحةً إلى الصحيفة. وتظهر أوّل الإشارات المؤكدة للصحيفة بنص طويل من غير سند يتكرر في بعض المصادر اللاحقة اعتمادًا على ذلك المصدر الأول أحيانًا، وبأسانيد أخرى أحيانًا أخرى. وفي ما عدا ذلك، تظهر إشارات إلى ما قد يكون بعض أجزاء من ذلك النص الطويل وبأسانيد متعدّدة.

وفي جميع الأحوال، لا يمكن لنا وصف حضور الصحيفة أو أيّ أجزاء مفترضة منها في المصنفات الإسلامية الباكرة والوسيطة بأهمّيةٍ ما؛ إذ يغيب أيّ ذكر للصحيفة في بعض المصنفات الباكرة الأولى التي نتوقع إشارتها إليها. وقد يكون أوضح مثال لذلك طبقات ابن سعد (ت. 230هـ)، وهو يُعدّ، بحسب حميد الله، أكبر مصدر للوثائق النبوية[65]. والواقع أنّ ابن سعد يعرض باستفاضة لحياة الرسول ويذكر نصوص كتبه إلى كثير من القبائل بعد الهجرة[66]، بيد أنّه لا يشير ولو عرَضًا إلى صحيفة المدينة.

إضافةً إلى ذلك، لا نجد نص ابن إسحاق كاملًا في أيّ كتاب من كتب الحديث، المشهور منها وغير المشهور. ثمّ إننا لا نجد هذا النص، حتى في أغلب مصنفات التاريخ أو الطبقات، بل لا نجد له ذكرًا أصلًا في **أسد الغابة** لابن الأثير (ت. 630هـ)، وهو الذي يعرض لأهم الأحداث التي وقعت للرسول بعد الهجرة إلى المدينة من دون أيّ إشارة إلى الصحيفة[67]. كما لا نجد ذكرًا لها في **سير أعلام النبلاء** لشمس الدين الذهبي (ت. 748هـ) في عرضه لأحداث ما بعد الهجرة النبوية[68]. ولا نجد لها ذكرًا أيضًا في سيرة الرسول المختصرة في بداية **الاستيعاب في أسماء الأصحاب** لابن عبد البر (ت. 463هـ)، على الرغم من ذكره، كما يذكر الآخرون، بناء مسجد المدينة والمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار في عقب هجرة الرسول إلى المدينة[69]. وكما هي الحال في المصنفات السُنية، لم "يظفر البحث في كتب الشيعة ذكرًا كافيًا للصحيفة"، مثلما يشير أحد المفكرين المعاصرين الذين يعتقدون في أصالة الصحيفة التاريخية وأهميتها التأسيسية، فقد ذكرت بعض تلك المصنفات إشارات فقط لِما يُعتقد أنه الصحيفة أو بعض أجزائها[70].

علاوةً على الحضور المتواضع للصحيفة في المصنفات الإسلامية الباكرة والوسيطة، لا تخفى مشكلات روايات نصها الأطول عن أيّ مهتمّ برواية الأحاديث النبوية والأخبار. فأول روايات الصحيفة (رواية ابن إسحاق) لا تقوم على سند أصلًا، في حين تُضعف رواياتها الأخرى المسندة أمورًا عديدةً. فرواية ابن أبي خيثمة يظهر فيها كثير بن عبد الله المزني، وقد اتُهم بالكذب صراحة. أمّا رواية ابن سلام فهي مرفوعة، ولا يذكر فيها الزهري التابعي (أو ربما الصحابي) الذي روى عنه، وإنما يرفع الحديث مباشرةً إلى الرسول. كما أنّ بداية السند نفسه لا تصرّح بسماع يحيى من عبد الله بن بكير وعبد الله بن صالح، فلا نعرف تحديدًا الطريقة التي وصلت بها روايتهما إليه.

64 مقتبس في: شمس الدين، **في الاجتماع السياسي**، ص 286 (لاحظ ما يقوله شمس الدين في هذا السياق من جهة أنّ هذا الأمر كان قبل كتابة الصحيفة التي "أدمجت اليهود في مجتمع المدينة").

65 حميد الله، ص 29.

66 محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 1 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001)، ص 193 - 312. وكما هو معروف، تبدأ كثير من مصنفات الطبقات والتراجم بسيرة الرسول محمد ﷺ، وهي قد تكون مفصلةً، كما هو الشأن في حالة **سير أعلام النبلاء** للذهبي، أو مختصرةً، كما هو الشأن في كتاب يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، **الاستيعاب في أسماء الأصحاب** (بيروت: دار الفكر، 2006).

67 عز الدين ابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، ج 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ص 130.

68 الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 2.

69 ابن عبد البر، ج 1، ص 33.

70 زاهد، "المفاهيم الحضارية.."، ص 107.

وأخيرًا، فإنّ سند البيهقي لإشارته إلى الصحيفة به مشكلات مماثلة؛ إذ ضعّف بعض نقاد الحديث عثمان بن محمد ويونس بن بكير وأحمد بن عبد الجبار، كما أنّ عثمان لم يسمعها من مصدره، وربما وصلته "وجادةً"[71].

ربما نفهم من بعض تلك الأخبار المحتملة عن الصحيفة أنها لم تُكتب ابتداءً بعد هجرة الرسول إلى المدينة، وإنما كتبت لاحقًا، إمّا بمبادرة من اليهود أنفسهم، وإمّا بعد حادثة معيّنة، وهي قتل كعب بن الأشرف أحد سادة اليهود في المدينة بأمر من الرسول نفسه. وقد يكون الاستثناء الوحيد لذلك هو خبر الواقدي عن رغبة الرسول في استصلاح أخلاط المدينة وموادعتهم من مسلمين وغيرهم. والغريب أنّ هذا الخبر تحديدًا لم يلْقَ اهتمامًا من المفكرين المسلمين المحدثين والمعاصرين. بيد أنّ هذا الخبر، كما رأينا، لا يذكر كيف حقّق الرسول رغبته تلك، فلا حديث في هذا السياق عن صحيفة أو كتاب.

من وجهة نظر تاريخية خالصة، لم تحْظَ صحيفة المدينة، إذن، بحضور كبير في المصنفات الإسلامية الباكرة والوسيطة، وبالتأكيد لا تظهر بوصفها نصًّا من النصوص المؤسسة لشريعة الإسلام. وما نراه في تلك المصنفات هو إشارات إلى كتاب أو صحيفة، ليس معروفًا متى كتبت تحديدًا، وإن كان قد زيد على النص الأول لها لاحقًا، وإن كان "نص ابن إسحاق" عدّة نصوص ضُمّ بعضها إلى بعضها الآخر في مرحلة لاحقة.

ثمّ إنّ أصالة الصحيفة التاريخية نفسها ليست محسومةً؛ إذ إنّ أوّل تدوين لها لا تدعمه سلسلة سند، والتداوين اللاحقة لا تقوم في العموم على سلاسل إسناد قوية بحسب قواعد نقاد الحديث النبوي ومنهاجيتهم. كما أنّ هناك اختلافات، وإن كانت طفيفةً، بين بعض روايات الصحيفة، كما هي الحال بين روايتي ابن إسحاق وأبي عبيد القاسم بن سلام. وأخيرًا، توحي بعض الإشارات إلى الصحيفة بأنها، أو بعض أجزائها، قد كُتبت بعد حادثة بعينها أو لسبب معين، ولم تُكتب ابتداءً كوثيقة منظمة لشؤون المدينة بمبادرة من الرسول وبعد مشاورة مع المجموعات التي سكنت المدينة في ذلك الوقت، على نحوٍ مستقلّ عن أيّ حوادث آنية. وقد تكون كلّ هذه الأمور مفسّرةً لغياب الصحيفة الواضح في كثير من المصنفات الإسلامية الباكرة والوسيطة؛ إذ نتوقع أن يكون هناك اهتمام بها أو حتى الإشارة إليها على الأقلّ.

الأدبيات الإسلامية الحديثة
وحضور الصحيفة في المصنفات الإسلامية الباكرة والوسيطة

لم يُضف العرض السابق إلى حضور صحيفة المدينة في المصنفات الإسلامية الباكرة والوسيطة كثيرًا لما هو معروف عنها، باستثناء ما يمكن أن يكون إشارات إليها في تفسير بعض الآيات القرآنية وبعض مصنفات الحديث. فالواقع أنّ بعض المفكرين المسلمين المعاصرين لم يغفلوا عن المشكلات التي يثيرها حضور الصحيفة في المصنفات الباكرة والوسيطة. فمنهم من ناقش أصالة الصحيفة التاريخية ووحدتها بوصفها وثيقةً ذات نص ثابت منذ كُتبت. ومنهم من تناول الأوضاع التي كُتبت فيها، وناقش ارتباط مضمونها بمبادئ الإسلام والمبادئ الحديثة ذات الصلة بالدولة والمجتمع. بيد أنّ ذلك لم يترتب عليه بالضرورة أيّ أثر في تقويم أغلب هؤلاء المفكرين لتاريخانية الصحيفة أو تقديرهم لأهميتها، مع وجود بعض استثناءات فردية قليلة.

نبدأ بتلك الاستثناءات، حيث صرّح بعض المفكرين المسلمين في العصر الحديث بأحكام صريحة تجاه الصحيفة. فقد استراب بعض هؤلاء في أصالة الصحيفة التاريخية؛ إذ ذهب يوسف العش إلى أنها موضوعة، ملاحظًا أنها "لم تَرِد في كُتب الفقه والحديث الصحيح

71 عن "الوجادة" طريقةً لتحمّل الحديث، انظر: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح** (القاهرة: دار المعارف، 1989)، ص 358 - 361.

رغم أهميتها التشريعية"، بل ذهب إلى القول بتعمد ابن إسحاق حذف إسناد الصحيفة لورود كثير بن عبد الله فيه[72]. ويتفق التميمي مع العش في أنّ الصحيفة قد "وضعت وضعًا"، مرجحًا أن يكون واضعها هو ابن هشام (ت. 218هـ)؛ ذلك أنه هو الوحيد الذي يذكرها في روايته لسيرة ابن إسحاق، في حين لا تذكرها الروايات الأخرى[73].

ويضيف التميمي أنّ لغة الصحيفة "لا تتناسب (...) مع لغة المكاتبات التي كتبها الرسول ﷺ"؛ إذ إنّها تميل إلى الإطناب، واستخدام المفردات الغريبة (مثل "يوتغ" و"مفرح" و"دسيعة" و"يبيء") وهو ما يشبه أسلوب ابن هشام[74]، كما أنّ الصحيفة أهملت أهمّ قبائل المدينة اليهودية في ذلك الوقت، وهي بني قينقاع، وبني النضير، وبني قريظة[75]. وقد يكون عدم وجود اهتمام كبير بالصحيفة في بعض الأدبيات الإسلامية الحديثة والمعاصرة أو حتى ذكرها، على الأقلّ، مرتبطًا بإشكالياتها[76]؛ من جهة أنّ من المفكرين من يفضلون إهمالها بالكلّية، بدلًا من الانزلاق إلى موقف تبريري ربما لا يكون مقنعًا، وربما لا تكون هناك حاجةٌ إليه ملحّةٌ أصلًا.

ماعدا هذه المواقف القاطعة في ما يخص أصالة الصحيفة التاريخية وأهميتها كوثيقة، يظهر في أغلب المناقشات الأخرى التي تتناول حضور الصحيفة في المصادر الإسلامية الباكرة والوسيطة حرصٌ واضح على التقليل من شأن تلك المشكلات بدلًا من التعامل معها بحيادية وموضوعية. ففي حين يصرح زاهد بأنّ الصحيفة "لم يهتم بشأنها المؤرخون وأهملوا دراستها"، فإنّ ذلك لا يمنعه من الاستفاضة في المفاهيم الحضارية التي يمكن أن نستقيها منها[77].

أمّا أكرم ضياء العمري، فهو يعرض لأسانيد الصحيفة المختلفة والمشكلات التي تثيرها على نحوٍ يؤثّر في صدقيتها التاريخية بنصها الذي يورده ابن إسحاق. ويذكر العمري مشكلات جرح بعض الرواة في تلك الأسانيد، ومشكلات عدم اتصال بعض أسانيدها أو غيابها تمامًا، كما يذكر المشكلات التي تتعلق بطريقة "تحمل" الرواية؛ أي حصول الراوي عليها من مصدره. ومع اعترافه الضمني بأنه لا يوجد للصحيفة سندٌ واحد بلا مشكلات، فإنه مازال قادرًا على تأكيد أنه "إذا كانت الوثيقة بمجموعها لا تصلح للاحتجاج بها في الأحكام الشرعية، سوى ما ورد منها من كتب الحديث، فإنها تصلح، أساسًا، للدراسات التاريخية التي لا تتطلب درجة الصحة التي تقتضيها الأحكام الشرعية، وخصوصًا أنّ الوثيقة وردت من طرق عديدة تتضافر في إكسابها القوة"[78]، مؤكدًا أنّ أسانيد الصحيفة المختلفة "تعاضد بعضها ببعضها الآخر"[79]، ومن ثمّ يمكن لنا أن نطمئنّ إلى أصالتها التاريخية.

كما نجد فيمن قبلوا أصالة الوثيقة التاريخية من يميل إلى أنها كانت في الأصل صحيفتين ثمّ جُمعتا إلى بعضهما[80]، ويفرق بعضهم الآخر بين المعاهدة (أي الصحيفة)، وقد كتبت بعد الهجرة مباشرةً، وموادعة بعض قبائل اليهود المشار إليها في بعض المصنفات

---

72 في تقديمه لترجمة كتاب **الدولة العربية وسقوطها** (الحاشية 21، ص 19). وهذا الرأي ينسب إلى يوسف العش في أكثر من مصدر ثانوي (على سبيل المثال، انظر: العمري، ص 37). ولم يتسنَّ لكاتب هذه الدراسة الحصول على هذه الترجمة للتحقق من ذلك بنفسه.

73 هادي عبد النبي التميمي، "قراءة جديدة في صحيفة الموادعة بين القاطنين في المدينة المنورة"، في: زاهد، **وثيقة المدينة**، ص 177.

74 المرجع نفسه، ص 179 - 180. وقد نستغرب رأي التميمي المتعلّق بغرابة بعض ألفاظ الصحيفة؛ إذ إننا لا نعدم وجود ألفاظ "غريبة" بهذا المعنى في القرآن نفسه.

75 المرجع نفسه، ص 182.

76 على سبيل المثال، انظر: يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها.. معالمها.. طبيعتها.. موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين** (القاهرة: دار الشروق، 2001)؛ إذ لا يشير القرضاوي إلى الصحيفة.

77 زاهد، "المفاهيم الحضارية.."، ص 127.

78 العمري، ص 38. وفي هذا السياق، يستثني العمري "نصوصًا من الصحيفة، وردت في كتب الأحاديث بأسانيد متصلة وبعضها أوردها البخاري ومسلم، فهذه النصوص هي من الحديث الصحيح وقد احتج بها الفقهاء وبنوا عليها أحكامهم"، المرجع نفسه. وقد تمت الإشارة إلى بعض تلك النصوص في **صحيح البخاري**.

79 خلف، ص 23. ويستشهد خلف برأي أكرم ضياء العمري المتفق معه كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقًا في هذه الدراسة.

80 انظر العمري، ص 39 - 41.

الباكرة والوسيطة[81]، كما يفرق بعضهم بين موادعة اليهود، وكانت قبل بدر، ووثيقة أخرى كتبها الرسول بين المهاجرين والأنصار تتناول المعاقل[82].

بيد أنّ كلّ عدم اليقين المذكور لا يعني أيّ قدحٍ في تاريخانية الصحيفة ونصها المفترض؛ إذ لا تبدو عملية ضمّ نصوص كلتا الصحيفتين تمثّل إشكاليةً معيّنةً حتى في نظر من تناولوا هذه النقطة. ثمّ إنّ بعض الأدبيات الحديثة والمعاصرة تشير إلى الرواية التي تذكر كتابة الصحيفة بناءً على طلب من الرسول في عُقب حادثة بعينها[83]، بمعنى أنّ الصحيفة كانت نتاج أوضاع معيّنة ولم تتمّ كتابتها في إثر هجرة الرسول محمد إلى المدينة وبمبادرة منه بمعزل عن أوضاع طارئة.

ويذهب بعضهم إلى أنّ الصحيفة بمنزلة "التزامات وقوانين وتنظيمات، كانت تتولد وتتطور تبعًا للأوضاع المحيطة بمجتمع المدينة"[84]. ونجد من يصرح بأنها كُتبت بعد بدر، ولم تُكتب بُعيد هجرة الرسول إلى المدينة[85]. كما لاحظ أحد المفكرين أننا لا نعلم إن كانت بنود هذه الصحيفة قد صيغت في إثر مفاوضات لأنّ ديباجتها لا تذكر فريقًا ثانيًا فاوضه الرسول أو تعاهد معه[86]. بيد أنّ كلّ ذلك الغموض حول ملابسات كتابة الصحيفة لم يمنع النظر إليها بوصفها نصًا مؤسسًا. ولا يقتصر هذا الفهم على من عدّ الصحيفة "دستورًا"، بالمعنى الحديث، ولكنه ينطبق أيضًا على من عدّها "معاهدةً"[87]، أو "ميثاقا مدنيًا"[88]، أو كتابًا واجب التنفيذ فيه "بيانُ الأمور التي يرى [الرسول] وجوب اتباعها"[89].

وأخيرًا، نجد من يصرح ببدائية لغة الصحيفة، ملاحظًا تكونها "من جملٍ قصيرة بسيطة وغير معقّدة التركيب ويكثر فيها التكرار"، على خلاف من أشار إلى دقة صوغها، كما رأينا. ومن المفكرين من يذهب إلى القول إنّ "التركيب الداخلي للصحيفة لا يخلو من تشويش، و[إنها] تفقد في بعض مقاطعها التسلسل المنطقي للأفكار والمبادئ التي تشتمل عليها"[90]. بيد أنّ صاحب الرأي الأول نفسه يصادر دلالته في ما يخص أصالة الوثيقة التاريخية، مؤكدًا - من دون دليل - أنّ الصحيفة "تستعمل كلمات وتعابير كانت مألوفةً في عصر الرسول، ثمّ قل استعمالها في ما بعد حتى أصبحت مغلقةً على غير المتعمقين في دراسة تلك الفترة"[91].

والأمر الملاحَظ في هذا السياق، أنّ لغة الصحيفة البسيطة قد تكون دليلًا قويًا على أصالتها التاريخية، وليس العكس. وقد أدرك بعض المفكرين المسلمين ذلك[92]، في حين ظنّ بعضهم الآخر، في ما يبدو، أنّ الاعتراف بتلك البساطة قد يُضعف من شأن نص الوثيقة بوصفه نصًا تشريعيًا مؤسسًا؛ إذ يفترض أن تكون تلك النصوص محكمة الصَوْغ، حتى وإن كُتبت منذ أكثر من ألف وأربعمئة عامٍ. وإذا

81 زينب فاضل مرجان، وحسن جاسم محمد، "اليهود في وثيقة المدينة بين المعاهدة والموادعة". في: زاهد، **وثيقة المدينة**، ص 70.

82 العيساوي، ص 35.

83 شمس الدين، **في الاجتماع السياسي**، ص 286.

84 جواد كاظم النصر الله وشهيد كريم محمد الكعبي، "وثيقة المدينة في رؤى الاستشراق"، في: زاهد، **وثيقة المدينة**، ص 228.

85 صالح أحمد العلي، "تنظيمات الرسول الإدارية في المدينة"، **مجلة المجمع العلمي العراقي**، المجلد 17 (1969)، ص 53.

86 المرجع نفسه، ص 52.

87 هيكل، ص 226؛ وانظر أيضًا: محمد الغزالي، **فقه السيرة** (القاهرة: دار الشروق، 2000)، ص 141.

88 محمود عكاشة، **تاريخ الحكم في الإسلام: دراسة في مفهوم الحكم وتطوره** (القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، 2002)، ص 151.

89 العلي، ص 51.

90 شمس الدين، **في الاجتماع السياسي**، ص 322.

91 العلي، ص 51 - 52.

92 من هؤلاء أكرم ضياء العمري نفسه، انظر: العمري، ص 38؛ إذ يشير إلى رأي العلي مؤيدًا له.

كانت معالجة المفكر محمد مهدي شمس الدين للوثيقة هي أفضل معالجة، فإنه لا يزال قادرًا على توظيفها في التأصيل لأفكار المواطنة والدولة والسيادة وغيرها[93].

خلاصة الأمر أنّ الأدبيات الإسلامية الحديثة والمعاصرة التي تناولت مشكلات حضور الصحيفة في المصادر الباكرة والوسيطة، مع وجود استثناءات قليلة جدًّا وفردية إلى حدّ كبير، لم تَبْدُ ساعيةً لتناولها بحيادية تاريخية، بل لتفادي احتمال استخدام ذلك الحضور المتواضع والإشكاليّ للقدح في تاريخانية الصحيفة أو أهميتها. وقد أوقع هذا الموقف بعض هؤلاء المفكرين المسلمين في تناقضات عديدة. فمن غير المفهوم أن يرفض باحث ما، بناء على أسانيد وثيقة معيّنة، حجيتها بوصفها مصدرًا تشريعيًا، وأن يقبل في الوقت نفسه أصالتها بوصفها وثيقةً تاريخيةً. فالوثيقة، من وجهة نظر منطقية خالصة، إمّا أن تكون أصيلةً، وإمّا أن تكون غير أصيلة، ولا ثالث لهذين الاحتمالين. كما أنّ طريقة تحقيق ذلك ليست واضحةً. فالصحيفة تشتمل، بالفعل، على أحكام تشريعية، وهي تختلط بتلك "المبادئ" التي تتمّ قراءتها في الصحيفة وتؤسسها. كما أنّ تلك المبادئ، بحسب القراءة الإسلامية الحديثة للصحيفة، هي مبادئ نصوص الإسلام المؤسسة نفسها. فإذا استبعدنا الأحكام ولم تكن في الصحيفة مبادئ ليست في نصوص أخرى، تساءلنا: ما الحاجة إليها إذن؟

وفي مثال آخر قريب، يلاحظ المفكر صالح أحمد العلي أنّ الصحيفة لا تَرِد في كتب الحديث المعتمدة، ولا تصرح مصادرها الباكرة والوسيطة بأوضاع كتابتها أو تاريخ ذلك أو حتى اسم كاتبها "كما هو شأن الكتب والمعاهدات التي كان يعقدها الرسول"، فضلًا عن وجود ما يدل على أنها في الأصل صحيفتان "جمعهما ابن سحاق في روايته وجعلهما وثيقةً واحدةً". وعلى الرغم من كلّ ذلك، فإن العلي يَعدّها "وثيقةً أصيلةً وغير مزورة"، يضاف إلى ذلك حديثه عن تنوع جوانب أهميتها، تشريعيًا وأمنيًا وتنظيميًا وأخلاقيًا[94].

صحيفة المدينة بين المصنفات الإسلامية الباكرة والوسيطة والأدبيات الإسلامية الحديثة

لا تهدف هذه الورقة إلى التقليل من شأن النص الذي هو محلّ الدراسة. ففي حال افتراض أصالتها التاريخية، وبصرف النظر عن كونها كُتبت دفعةً واحدةً أو على مراحل، أو كانت بمبادرة من الرسول أو نتاجًا لأوضاع آنية معيّنة، فإنها قد تعدُّ فعلًا "إنجازًا" **في السياق الحضاري الذي حدثت فيه**.

بيد أنّ هذا السياق الحضاري تحديدًا يحتّم علينا ألّا نقرأ في الصحيفة ما لا يمكن قراءته فيها، أو ما لا يمكن نسبته إلى الزمن الذي كُتبت فيه. فإذا كان الإسلام قد شكّل طفرةً حضاريةً كبيرةً في حياة العرب، فإنّ الطفرات لا يمكن تقييمها إلا بالإشارة إلى ما كان قبلها وما كان في وقتها، ولا يمكن لها هي نفسها أن تتجاهل ذلك الواقع الذي تحدث فيه وتسعى لتغييره. وحتى التفكير في الاتفاق على مبادئ متجاوزة للقبائل في حدّ ذاته على نحوٍ نسبي وليس مطلقًا؛ فالنص مازال يذكر القبائل بأسمائها[95] في بيئة تقوم على الأعراف القبلية كان إنجازًا، ولكنه ربما كان من وحي سابقةٍ تمثّلت بحلف الفضول مثلًا.

93 انظر في ذلك شمس الدين، **الحكم والإدارة**، ص 531 - 539.

94 العلي، ص 52.

95 يرى شمس الدين أنّ ذلك كان بهدف الحفاظ على التنوع القبلي القائم، انظر كتابه: **في الاجتماع السياسي**، ص 292 - 294.

كما كان تدوين تلك المبادئ في ثقافة شفهية يُعدّ إنجازًا، ولكنه ربما قام على سوابق أخرى مهّدت له من كتابة بعض النصوص؛ كالمعلقات، بحسب وصف المصنفات التاريخية ذلك، أو حتى كتابة صحيفة مقاطعة قريش المسلمين بعد هجرة بعض المسلمين إلى الحبشة[96]، من دون أن ينتقص ذلك من دور الإسلام المحوري[97].

من المؤكّد أنّ تلك السوابق كانت تمهّد لفكرة العقد المكتوب، وقد تكون الطفرة التي أحدثها الإسلام متمثّلة، أساسًا، بتحويل كتابة النصوص المهمة، وأحيانًا الشخصية (كالديون مثلًا)، إلى قاعدة، وهو ما قد تدعمه رسائل الرسول المكتوبة إلى بعض الملوك والحكام في إطار دعوتهم إلى الإسلام. يُضاف إلى ذلك اهتمامه بتعلّم المسلمين الكتابة حتى لو كان ذلك من أسرى الحرب الذين يعادونه. وهذه القاعدة، كما هو شأن كلّ التطورات الحضاريةَ، أخذت وقتها لترسخ، بخاصة في العصور القديمة التي ظهر الإسلام في أواخرها بحسب التحقيب المتداول للعصور التاريخية.

وأخيرًا، يمكن لنا أن نضيف في سياق الحديث عن الجوانب اللافتة في الصحيفة اهتمامَها الواضح بالضعفاء والمستضعفين؛ إذ تذكر "المُفرَح" و"العاني" و"المظلوم" و"الأسير" وغيرهم، بهدف التخفيف عنهم ما أمكن. ويرتبط كلّ ذلك بوضوح بنصرة القرآن للفئات المستضعفة بصفة عامة، وهو ما جذب كثيرًا منهم للإسلام قبل الهجرة وبعدها.

كلّ ذلك يمكن قوله بطمأنينة عن الصحيفة، وقد نتفق بدرجة أو بأخرى مع الرأي القائل إنها "فتح جديد في الحياة السياسية والحياة المدنية في عالم يومئذ"[98]. بيد أنّ ذلك لا يبرّر بالضرورة النظر إليها على أنها "أول وثيقة إنسانية نظمت حياة الناس في الأرض"[99]، أو أنها "أقدم النصوص ذات الصلة بتأسيس مجتمع سياسي في العالم"[100]، أو أنها "أكبر وأعظم وثيقة سياسية (...) لم تتجاوزها في روحها ودلالتها أيّ وثيقة تاريخية معروفة اليوم"[101]، أو أنها "العقد الاجتماعي الأول في تاريخ البشرية"[102]، أو أنها ظلّت "أصلًا من الأصول التي يرجع إليها في التشريع والتنظيم"[103]. كما أنّ ذلك لا يبرّر القول إنّ الصحيفة "حددت (...) مصدر السلطات الثلاث التشريعية، والقضائية، والتنفيذية"[104]، أو أنها "شكّلت منعطفًا دينيًا، وسياسيًا، وحضاريًا، على مستوى البشرية جمعاء"[105]. كما لا يبرّر تميز الصحيفة في سياقها المقارنة بينها والإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948م)[106]، أكان ذلك بهدف إثبات تفوقها عليه، أو حتى مضارعتها له.

---

96 انظر في ذلك، ابن إسحاق، ج 2، ص 5.

97 يقول حميد الله في شرحه لدور الإسلام في تشجيع الكتابة عند العرب: "ولا يقال إنّ الرواية الشفوية هي وحدها التي اعتمد عليها في أوائل الإسلام، إذ إنّ المسلمين قد أمروا أن يكتبوا جميع ما فيه من حقوق العباد ويستشهدوا عليه فإنّ ﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾. ومن ثمّ كتب النبي ﷺ جميع المحالفات والمعاهدات مع القبائل والملوك سوى ما كتب إليهم من المراسلات. ويقال إنّ أمير المؤمنين عمر كانت عنده نسخ العهود والمواثيق ملء صندوق، ولكنها احترقت حين احترق الديوان يوم الجماجم سنة 82 للهجرة. والذي بقيَ بعد ذلك قضت عليه صروف الزمن وغارة التتار"، انظر: حميد الله، ص 24.

98 هيكل، ص 228. وقد نلاحظ أنّ معاصر هيكل عباس محمود العقاد الذي اشترك معه في كثير من الأمور - منها الاهتمام بالفكر والسياسة معًا - لا يبدو أنه نظر إلى الصحيفة على أنها دستور، فهو لا يذكرها في معرض حديثه عن عبقرية محمد السياسية أو الإدارية، وإنما يذكرها فقط في إشارة عابرة على أنها من أمارات "بلاغته وإبلاغه" (العقاد، **عبقرية محمد**، ص 72).

99 الحمداوي، ص 430.

100 "مقدمة" مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، في: زاهد، **وثيقة المدينة**، ص 7.

101 الشعيبي، ص 26.

102 عمر عبيد حسنة، "تقديم" لكتاب **وثيقة المدينة: المضمون والدلالة** لأحمد قائد الشعيبي، سلسلة كتاب الأمة، العدد 110 (2005 - 2006)، ص 2.

103 القاسمي، ج 1، ص 43.

104 الصلابي، ص 329.

105 ناصر، "المعاهدات في الإسلام"، ص 1.

106 الشوالي، ص 183 - 186.

ليس المقصود بذلك هو الانتقاص من الصحيفة. فمثل تلك المقارنات بينها وبعض الدساتير والاتفاقيات والإعلانات الحديثة تفترض أنّ تصور المجتمع الفاضل عند مؤلفي كلّ تلك الوثائق واحدٌ، وهو افتراض على درجة من البساطة تغفل الاختلافات القيمية العميقة بين الحضارات والمجتمعات والتطور المستمرّ والحتمي لتلك القيم داخل كلّ حضارة ومجتمع.

وأخيرًا، لا يبرّر تميز الصحيفة في سياقها الزعم أنّ "فيها من القواعد والمبادئ ما يحقّق العدالة المطلقة، والمساواة التامة بين البشر"[107]. فبحسب النظرة الكونية للحضارة نفسها التي ظهرت فيها الصحيفة، لا مكان أصلًا للمطلق ولا للتام في عالم البشر[108]. ومع كلّ ذلك، لا يمكن النظر، تاريخيًا، إلى صحيفة المدينة على أنها من النصوص التي جرى بها تأسيس الحضارة الإسلامية والتنظيم والفكر السياسيّيْن. وقد يكون الدليل الكافي على ذلك هو الاهتمام الضئيل الذي أولته إياها المصنفات الإسلامية الباكرة والوسيطة ذات الصلة بها.

كان الأحرى بمؤلفي تلك المصنفات - وقد كانوا أقرب تاريخيًّا إلى السياق الذي ظهرت فيه تلك الوثيقة، وانتمى كثير منهم إلى ثقافات أخرى في الشرق الأدنى أكثر تقدمًا في فكرها السياسي من عرب الجزيرة العربية - أن يسهبوا في الحديث عن تلك الصحيفة من حيث مضمونها وصوغها في حال اعتقادهم أهميتها كنصّ من نصوص الإسلام المؤسسة. وقد أغفلت الأدبيات العربية الإسلامية الحديثة ذلك الغياب للصحيفة في المصنفات الإسلامية الوسيطة والمعاصرة، أو تغافلت عنه. فلا نجد إلا إشارات عابرةً لذلك الغياب في كتب الفقه والحديث، مثلًا، على الرغم من "أهميتها التشريعية"[109].

إنّ غياب الصحيفة في المصنفات الباكرة والوسيطة قد يكون دليلًا على شكّ مؤلفي تلك المصنفات في أصالتها التاريخية، بيد أنّ هذا يعدّ احتمالًا واحدًا. والواقع أنّ أدلة أصالة الصحيفة التاريخية قد تكون أفضل من كثير من الأخبار التي اعتمدها مؤلفو المصنفات التاريخية الوسيطة مثلًا، سواء كان ذلك من ناحية ورودها كاملةً في بعض المصنفات بأسانيد مختلفة في القوة وإن كانت الاختلافات في المتن قليلةً نسبيًّا، أو من خلال النقد الداخلي لها من زاوية لغتها وأسلوبها ومحتواها[110].

الاحتمال الآخر الذي قد يفسر غياب الاهتمام بالصحيفة في المصنفات الإسلامية الباكرة والوسيطة هو أنها لم تكن لها تلك المكانة "التشريعية" التي حظيت بها عند المفكرين المسلمين المحدثين والمعاصرين. وقد يفسر ذلك سؤال آخر ينقلنا مرةً أخرى إلى العصر الحديث، هو: لماذا اكتسبت صحيفة المدينة هذه الأهمية التشريعية في نظر المفكرين المسلمين في العصر الحديث؟ والواقع أنه لا يمكننا الإجابة عن هذا السؤال إلا من خلال فهم السياق الذي عاش فيه هؤلاء المفكرون، وهو سياق معروف، ويعترف بتأثيره كثير ممن دأبوا في إنكاره.

---

107 الصلابي، ص 332.

108 لا نلتفت كثيرًا إلى مبالغات من قبيل أنّ الصحيفة "قد أطنب [فيها] المؤرخون والمستشرقون على مدار التاريخ الإسلامي"، انظر: محمد مسعد ياقوت "دستور المدينة: مفخرة الحضارة الإسلامية"، **صيد الفوائد**، على الرابط:

http://www.saaid.net/mohamed/234.htm;

وانظر: خلف، ص 31؛ وانظر أيضًا عبد الأمير عبد حسين دكسون "المستشرقون ووثيقة المدينة"، في الديرشوي، ص 193)، أو أنها حظيت "بهذا الرواج والذيوع والقبول الواسع النطاق بين المحدثين، وكتّاب السيرة، والفقهاء، والمؤرخين، والأوساط العلمية والفكرية في المجتمع الإسلامي" (ناصر، ص 3). فقد رأينا أنّ الصحيفة لم تحظَ بأيّ حضور قريب من هذا الوصف في المصنفات الإسلامية الباكرة والوسيطة. كما أننا لا نلتفت إلى زعم من قبيل أنّ الصحيفة قد "جسدت (...) في بعض بنودها ملامح السياسة الجنائية التي اعتمدها الرسول الكريم (ص)، والتي نهجت على منوالها القوانين القديمة والحديثة، والتي تضمنت أروع المبادئ الجنائية" (جمال إبراهيم الحيدري، "السياسة الجنائية في وثيقة المدينة"، في: زاهد، **وثيقة المدينة**، ص 131). فصاحب الرأي نفسه لا يقدّم دراسةً تاريخيةً تأصيليةً معمقةً وموثقةً تدعم هذا الزعم.

109 العمري، ص 37.

110 بشأن هذا النقد، انظر، على سبيل المثال: العمري، ص 38 - 39؛ وانظر: شمس الدين، **في الاجتماع السياسي**، ص 310 - 327.

فحين "اصطدم" بعض المسلمين بأفكار الحداثة الغربية في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي خلال القرنين المنصرمين، ظهرت ثلاث فرق منهم. بُهِر الفريق الأول بتلك الأفكار وسعى لاستعارتها من دون أن يستشعر حاجةً إلى "تأصيلها"، في حين نظر فريق آخر إليها بارتياب شديد على نحوٍ أفقده القدرة على محاولة فهمها. أمّا الفريق الثالث، فقد رحب ببعض تلك الأفكار وإن انقسم بنفسه إلى تيارين فرعيين. فرأي الفريق الأول هو أنّ استعارة بعض تلك الأفكار "المستحدثة" لا تمثّل تهديدًا لهوية المسلم إذا لم تناقض أيّ معتقد من معتقداته الأساسية. ويعتمد هذا التيار، أساسًا، على منهاجية فقهية في اختبار ذلك التناقض قائمة، أساسًا، على مبدأ أنّ "الأصل في الأشياء الإباحة"، أو أنّ "المسكوت عنه مباح". وفي المقابل، سعى التيار الثاني لإثبات أنّ كثيرًا من تلك الأفكار ليس غريب عن الإسلام أصلًا، وإنما هو متجذر في تراثه النظري والعملي. وفي سبيل إثبات ذلك، يعيد هذا التيار، معتمدًا على منهاجيات تاريخية "حديثة" متمثّلة بقراءة التاريخ في ضوء تلك الأفكار الحديثة نفسها التي يسعى لإثبات تأصلها في ذلك التاريخ.

يمكن القول، بصفة عامة، إنّ الفريقين الأولين كانَا دائمًا الأقل عددًا، وإن لم يَعْنِ ذلك بالضرورة أنهما الأقل وزنًا. وبحسب ما هو شائع، تنتمي إلى الفريق الأول مجموعة المثقفين العلمانيين، مسلمين كانوا أو غير مسلمين. في حين تنتمي إلى الفريق الثاني التيارات الدينية الإسلامية، والسلفية منها خاصةً، على تعدّدها.

أمّا الفريق الثالث والأكثر عددًا وربما تنوعًا، فيضم أصحاب "الفكر التجديدي" الساعي إلى المزاوجة بين الأصالة والمعاصرة، والتراث والحداثة، من رجال دين ومثقفين وحركيين إسلاميين من متخرجين في المؤسسات التعليمية الدينية وغير الدينية. ويتكوّن هؤلاء في الأغلب من التيارين الفرعيين السابق ذكرهما. كما أنّ هذا الفريق الموسوم بـ "الفكر التجديدي" قد يضم طوائف من القوميين والعلمانيين الرافضين للخضوع لهيمنة الغرب الثقافية، والناظرين إلى الإسلام نظرة تتجاوز بعده الديني العقدي والعملي.

وينتمي أغلب المنضوين إلى الفريق الثالث إلى التيار الفرعي الثاني الذي يسعى للتأصيل الفكري للأفكار الحديثة. ولا نعدم وجود أفراد من السلفيين القادرين على فهم الأفكار الحديثة والتعامل معها بإيجابية. وهؤلاء ينتمون في الأغلب إلى التيار الفرعي الأول؛ إذ يستند قبولهم لبعض أفكار الحداثة على عدم تعارضها مع أيّ نصوص أو مأثورات، وإن أغرت فكرة التأصيل التاريخي بعضًا منهم أحيانًا. وفي كلتا الحالتين، فإنّ ذلك التيار هو الذي ظلّ يقوم بـ "التفتيش" في التراث الإسلامي الباكر بغية العثور على نصوص أو أخبار قد تدعم مشروعية بعض الأفكار الحديثة وتأصّلها دينيًا أو حضاريًا.

أثّر السياق الذي تُقرأ فيه الصحيفة في العصر الحديث، إذن، في ما يقرؤه المفكرون المسلمون فيها. ويختلف ذلك السياق عن السياق الذي قُرئت فيه الصحيفة في العصور الإسلامية الباكرة والوسيطة. فلم يكن لمعاصري الوثيقة ومؤرخيها الأُول أو اللاحقين تلك النظرة للدولة والمجتمع من حيث الإقليم، والسُلطة بأنواعها، والشعب، وما يرتبط بكل ذلك من مبادئ السيادة، والمواطنة، والعلاقات الدولية، وحقوق الإنسان، والتعدّدية الدينية والثقافية، وغيرها[111]. ولا نبالغ إذا قلنا إنّ شخصًا ما من معاصري الوثيقة ما كان ليفهم كثيرًا ممّا يُكتب عنها الآن. وليس ذلك من جهة غرابة الألفاظ والمصطلحات فحسب، بل من جهة غرابة الأفكار نفسها التي تُعبّر عنها تلك الألفاظ والمصطلحات.

وفي جميع الأحوال، حتى إن كانت تلك القراءة الحديثة للصحيفة مشروعةً من ناحية المبدأ، فإنه لا يمكن نسبتها إطلاقًا إلى التاريخ. بعبارة أخرى، تتطلب الموضوعية والتاريخانية بل الأمانة العلمية التفريق الواضح والقاطع بين "تفسير القارئ"، و"مقصد

111 لدراسة تفصيلية في هذا الشأن، انظر: الشعيبي.

المؤلف". وكما يرتبط هذا المقصد بسياق المؤلف، يرتبط التفسير بسياق القارئ بصفة عامة، وبالقدر الذي يستوعبه كلّ قارئ من ذلك السياق بحسب علمه وخبرته وثقافته بصفة خاصة.

إضافةً إلى تغير السياق، وهو التطور الأول المرتبط بالقراءة الإسلامية الحديثة لنص الصحيفة المعتمد الآن، يمكن إضافة تطور ثانٍ لحِق بالصحيفة نفسها في العقود الأخيرة. وقد رأينا أنّ أوّل ذكر لنص الصحيفة في مصدر تاريخي (**سيرة رسول الله** لابن إسحاق) كان النص الأطول الذي ينسب إليها، وأنّ ذلك النص ذُكر مرتين بعد ذلك على الأقل (عند ابن سيد الناس وابن كثير). بيد أنّ إشارات أخرى إلى النص في المصنفات الباكرة والوسيطة تدل على أنه لم يكن ثابتًا على هيئته تلك. فبعض الإشارات إلى الصحيفة توحي باقتصارها على بعض ذلك النص الأطول، كما قد تدل إشارات أخرى على أنه كان هناك أكثر من صحيفة وأكثر من نص. وقد رأينا انعكاس كلّ ذلك في الأدبيات الإسلامية الحديثة التي اهتمت بأصالة الصحيفة التاريخية ومحتواها.

عمومًا، كان نص الصحيفة في قرون الإسلام الباكرة والوسيطة في حالة "ميوعة"، بمعنى أنه كان يزيد وينقص بحسب ما يصل كلّ مصنف، أو بحسب ما يُهتمّ بإيراده منه، أو ربما تغيرت بعض أجزائه إمّا عمدًا أو سهوًا كما هي الحال مع أيّ نص. والواقع أنّ نص الصحيفة قد مرّ بمرحلة ميوعة سابقة حين انتقل بطريق الرواية الشفهية حتى من دون محتوًى معيّن خلال النصف الأول من القرن الثاني الهجري (وهي الفترة التي كتب فيها ابن إسحاق سيرته).

وتتسم الرواية الشفهية بـ "الميوعة" بامتياز (وهو ما لا يعنى إطلاقًا أنه لا يمكن الوثوق بها)، بعكس النصوص المكتوبة التي تكتسب صفة الثبات ومن ثمّة تُؤسّس سلطتها كنص (إلا إذا تعرضت لتحريف أو تصحيف مقصود أو غير ذلك). ويفسر ذلك حرص المسلمين من البداية على كتابة القرآن. في حين اتسم الحديث النبوي المنقول شفاهيًا بـ "الميوعة"؛ بمعنى أنّ الأحاديث كانت تزيد أو تنقص، بحسب المكان والزمان وجهد رواة الحديث ونقاده وما إلى ذلك - حتى تمّ تقييده (أي تدوينه)، على نطاق واسع في نهايات القرن الثاني وخلال القرن الثالث الهجريين. وفي الوقت الراهن، أصبحت هناك مصنفات حديث "ثابتة" اكتسبت سُلطةً جعلتها المصدر الحصري للأحاديث الصحيحة، حدَّت بقدر كبير من تلك الميوعة التي اتسمت بها رواية الحديث في القرنين الأولين.

مرّ نص الصحيفة، إذن، بمرحلة ميوعة أولى انتهت بكتابته على نحوٍ معيّن (وهي الأطول) على يد ابن إسحاق في النصف الأول من القرن الثاني الهجري. ثمّ تلت هذه المرحلة مرحلة ميوعة ثانية ظهرت فيها إشارات إلى النص قد تدل على اختلاف في محتواه، فضلًا على اختلاف في فهم أوضاع كتابته، بل ربما أصالته. وانتهت هذه المرحلة من الميوعة بمرحلة اعتماد النص الأطول الذي رواه ابن إسحاق بوصفه نصّ الصحيفة الأصلي، سواء كان ذلك في المصنفات الوسيطة؛ كتاريخ ابن كثير مثلًا، أو على الأخص، في المصنفات الحديثة؛ **كمجموعة الوثائق السياسية لعصر النبوة والخلافة الراشدة** لحميد الله الذي زاد تقسيم النص إلى "مواد" كما تُقسم الوثائق الحديثة.

ولا عجب أنْ حَرِصَ هؤلاء المفكرون المسلمون المعاصرون الذين اهتموا بهذه النقطة على الحجاج في أنّ الصحيفة كانت "من أوّل الأمر وثيقةً واحدةً بجميع بنودها"[112]. وكان هذا التطور مهمًّا، فلا يمكن توظيف الصحيفة في مشروع إثبات أصالة بعض الأفكار الحداثية في تاريخ الإسلام النظري والعملي من دون أن يكون لها نص ثابت، وكلّما زاد ذلك النص طولًا وتنوعًا، زادت فائدته في هذا السياق.

وأخيرًا، قد يكون التطور الثالث والأكبر الذي حدث للصحيفة هو تصنيفها على أنها وثيقة "قانونية". والواقع أنّ مثل هذا التصنيف لم يكن معروفًا أيضًا في قرون الإسلام الباكرة والوسيطة. ولا يعنى هذا بالطبع أنه لم يجرِ النظر إلى بعض النصوص على أنها أقرب إلى

112 على سبيل المثال، انظر: العيساوي، ص 37 - 42.

الفقه، أو التاريخ، أو غير ذلك. بيد أنّ ذلك لا يعني أن تلك النصوص تعرضت لذلك التصنيف (القانوني، والسياسي، والاجتماعي.. إلخ). فهذا التصنيف أيضًا حديث.

ويؤدِّي تصنيف الصحيفة على أنها نص قانوني دستوري إلى حتمية قراءة أمور تشريعية فيها. ومرةً أخرى، نؤكّد أنه لا يمكن لنا رفض مشروعية تلك القراءة من ناحية المبدأ، ولكننا نصرّ، من منظور تاريخي بحت، على تأكيد أنّ تلك القراءة لا تعتمد على ما يقوله النص نفسه (إذا افترضنا جدلًا أنّ هناك "ما يقوله النص نفسه")، بل تعتمد، أساسًا، على ما نعرفه نحن، قرّاء النص. فأهمية الوثيقة التشريعية تفترض وجود فكرة معيّنة عن التشريع، وهي فكرة قد تطورت بطبيعة الحال عبر القرون. وبعبارة أخرى، ليست الأهمية التشريعية للصحيفة، أو أيّ نص آخر، ثابتة، لأنها لا تقوم على النص فقط، بل هي متغيرة، لأنها تقوم على متغير؛ أي السياق الذي تُقرأ فيه ومعرفة القارئ نفسه بذلك السياق، وهي المعرفة التي تُحدد له اهتمامات معيّنةً وتفرض عليه تحيزات بعينها.

والواقع أنّ بعض المفكرين المسلمين في العصر الحديث يصرح بما يؤيّد جانبًا أو آخر من هذا التحليل. على سبيل المثال. ويصرح محمد كمال إمام أنّ حديثه عن حقّ المواطنة في الصحيفة هو قراءة "معاصرة"[113]. في حين يقول عكاشة أنّ الصحيفة "تضمنت في بنودها القواعد الأساسية لقيام أيّ دولة"، إلا أنه يلاحظ في الوقت نفسه "بساطتها وعدم تكلفها"، وهو ما يعكس الطبيعة البسيطة للمجتمع نفسه التي ظهرت فيه[114]. ويصرح مفكر ثالث بأنّ مبادئ الصحيفة قد "مثلت معالم على درب تطور وتقدم وتحرر وتحضر **إنسان ذلك العصر**"[115].

وعلى الرغم من كلّ ذلك، يغفل أغلب، المفكرين المسلمين المعاصرين، حقائق مهمةً، منها أنّ بعض نصوص الوثيقة قد نُسخت شرعًا وفعلًا؛ فلم يعُد للمشركين، على سبيل المثال، حقّ في الوجود في الدولة الإسلامية بحسب مصنفات الفقه، ولم يعُد لليهود والنصارى بقاء فيها إلا بوصفهم ذميين يدفعون الجزية[116]. كما أنّ هناك فقرات في الوثيقة تناقض بوضوح ما يسعى كثير من المفكرين المسلمين لقراءته فيها، فضلًا عن أيّ مفهوم حديث لفكرة المواطنة. وقد يكون أبرز مثال دالّ على ذلك هو: "ولا يقتل مؤمن مؤمنًا في كافر ولا ينصر كافرًا على مؤمن"[117]، وهو ما يعني، بحسب مفكر واحد أكّد ذلك، أنّ الرسول لم يُعطِ المشركين "حقوق المسلمين ومكانتهم" نفسها؛ إذ إنّ "دم المؤمن لا يكافئ دم الكافر"[118]. وقد ذهب مفكران إلى القول إنّ بنود الصحيفة (بافتراض "نص ابن إسحاق") المرتبطة باليهود جاءت للتضييق عليهم اتقاءً لمكرهم، وليس لدمجهم في المجتمع الجديد، كما هو شائع[119].

---

113 إمام.

114 عكاشة، ص 155.

115 "وثيقة دستور دولة النبي في المدينة"، ص 178 (نؤكّد أنّ النص من عمل مؤلف هذه الدراسة). ولكن لا يمنع ذلك اعتراف محرري العدد من القول إنّ "وضعه وصياغته [كانا] ثمرةً لمشاورة الرسول"، ص 178.

116 وقد أشار إلى هذه النقطة، في ما نعلم، مفكر مسلم واحد (انظر الديرشوي، ص 17 - 18). والواقع أنّ كلمة "المشركين" لا تظهر أصلًا في الصحيفة، ولا يُتصور أن يوافق "الوثنيون" على الإشارة إليهم بالـ "مشركين". ويبدو أنّ شمول الصحيفة لهم قد تمّ استنتاجه من الإشارة إلى بعض القبائل التي أسلمت لاحقًا (أدين بهذه الملاحظة إلى الأستاذ جمال باروت، وهو يرى أنه يمكن التحقق من هذا الأمر من خلال تتبع تاريخ إسلام تلك القبائل).

117 هذه هي المادة الرابعة عشرة، بحسب ترقيم حميد الله لبنود الصحيفة (انظر حميد الله، ص 60). ومن الغريب أن يذكر عبد الأمير كاظم زاهد هذه النقطة، من دون تعليق عليها، من حيث أثرها في فكرة "المواطنة" في الصحيفة. ويذكر زاهد هذه النقطة ضمن حديثه عن صلة بعض بنود الصحيفة بقضايا فقهية جدالية (وهي ألّا يقتل مسلم بكافر، واعتراف اليهود والمشركين والمنافقين، بصفتهم موقعين على الوثيقة، بأنّ المؤمنين "أحسن هديًا وأقوم" كما تنص المادة 20 منها، وأخيرًا إعطاء الوثيقة للمسلمين حقّ استرجاع أموالهم التي صادرها القرشيون المشركون). انظر، زاهد، "المفاهيم الحضارية.."، ص 126 - 127. ومن الغريب، في هذا السياق، أن يبرر أحد المشاركين في المؤتمر نفسه الأمر قائلًا: "جاء البند 14 من الوثيقة ليجسد مسألةً مهمةً ألا وهي عدم جواز قتل المؤمن بسبب كافر، فالأصل أنه لا يجوز القتل بدون وجه حقّ، فإنْ حصل فإنه يُعد جريمة عقوبتها القصاص، وبذلك فإذا كان القتل بسبب كافر فإنه يعد قتلا بدون وجه حقّ"، الحيدري، ص 142. وهذا هو الباحث نفسه الذي يزعم أنّ الوثيقة "نهجت على منوالها القوانين القديمة والحديثة والتي تضمنت أروع المبادئ الجنائية" (الحيدري، ص 131).

118 العلي، ص 59.

119 مرجان ومحمد. وتقول الباحثتان، "ولكي يأمن [الرسول] خطرهم خصص لهم العديد من الفقرات الخاصة بهم [في الصحيفة]"، ص 161. وتقولان أيضًا، "وتجسيدًا لأفكاره [أي الرسول] التي من أجلها سنّ (ص) هذا الدستور، الذي مفاده أنْ يكرس السلطة في المدينة بيده ويأمن غائلة اليهود، أراد أن يعدّ على اليهود أنفاسهم حتى في



خاتمة

يمكن النظر إلى تاريخ نص صحيفة المدينة على أنه مثال جيّد لعملية صناعة النصوص المؤسسة، وهي عملية تبدأ بخلق نص مادي مكتوب، له أوّل وله آخر، لا يزيد ولا ينقص، ثمّ تنتهي بتحليل النص. وفي هذا السياق، قد يضيع النص الأصلي تمامًا، سواء من ناحية محتواه أو معناه. كما يضيع سياق النص في عملية لا تعبأ بالتأريخ له بقدر ما تسعى لتوظيفه توظيفًا معينًا. وهكذا يضيع صاحب النص أيضًا، فلا يبقى إلا القارئ، فهو الذي يولد من موت المؤلف، بعبارة رولان بارت Roland Barthes، وربما من ضياع النص نفسه أيضًا. والقارئ ابن سياقه الخاص، ذلك السياق الذي يفرض عليه عددا لامتناهيًا من التصورات المراوغة، التي ما يلبث أن يمسك بتلابيب بعضها حتى تكشف له عن غيرها.

بعبارة أخرى، نحن نقرأ في التاريخ ما نريد أن نقرأه، ونرى في النصوص ما نريد أن نراه. وإنّ ما نريد أن نقرأه أو نراه لا نحدده نحن فقط، بل يُحدده لنا واقعنا وسياقنا. هذا شأن القراءة في كلّ وقت، ولكنه يكون أظهر ما يكون حين تكون القراءة في واقع لا يمتلك فيه القارئ قدرًا كبيرًا من التأثير.



مسألة الخروج من المدينة أو الدخول إليها"، ص 165.

الملاحق

ملحق: نص صحيفة المدينة بحسب محمد بن إسحاق وتقسيم محمد حميد الله(120)

1. هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش و[أهل يثرب] ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.
2. أنهم أمة واحدة من دون الناس.
3. المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
4. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
5. وبنو الحارث [بن الخزرج] على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
6. وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
7. وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
8. وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
9. وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
10. وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
11. وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
12. وأنّ المؤمنين لا يتركون مفرحًا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.

12. **ب**. وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه.

13. وأنّ المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثمًا أو عدوانًا أو فسادًا بين المؤمنين، وأنّ أيديهم عليه جميعًا ولو كان ولد أحدهم.
14. ولا يقتل مؤمن مؤمنًا في كافر ولا ينصر كافرًا على مؤمن.
15. وأنّ ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وأنّ المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.
16. وأنه من تبعنا من يهود فإنّ له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.
17. وأنّ سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم.
18. وأنّ كلّ غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضًا.
19. وأنّ المؤمنين يُبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله.

120 حميد الله، ص 59 - 62.

20. وأنّ المؤمنين المتقين على أحسن هدًى وأقومه.

20. ب. وأنه لا يجير مشرك مالًا لقريش ولا نفسًا ولا يحول دونه على مؤمن.

21. وأنه من اعتبط مؤمنًا قتلًا عن بينة فإنه قَوَدٌ به إلا أن يرضى ولي المقتول وأنّ المؤمنين عليه كافةً ولا يحلّ لهم إلا قيام عليه.

22. وأنه لا يحلّ لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثًا أو يؤويه وأنّ من نصره أو آواه فإنّ عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل.

23. وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإنّ مرده إلى الله وإلى محمد.

24. وأنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

25. وأنّ يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

26. وأنّ ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.

27. وأنّ ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.

28. وأنّ ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.

29. وأنّ ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف.

30. وأنّ ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.

31. وأنّ ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

32. وأنّ جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.

33. وأنّ لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف، وأنّ البر دون الإثم.

34. وأنّ موالي ثعلبة كأنفسهم.

35. وأنّ بطانة يهود كأنفسهم.

36. وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد.

36. ب. وأنه لا ينحجز على ثأر جرح، وأنه من فتك فبنفسه وأهل بيته إلا من ظلم وأنّ الله على أبرّ هذا.

37. وأنّ على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأنّ بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.

37. ب. وأنه لا يأثم امرؤ بحليفه، وأنّ النصر للمظلوم.

38. وأنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

39. وأنّ يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

40. وأنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم.

41. وأنه لا تُجار حرمة إلا بإذن أهلها.

42. وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإنّ مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله، وأنّ الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره.

43. وأنه لا تُجار قريش ولا من نصرها.

44. وأنّ بينهم النصر على من دهم يثرب.

45. وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك، فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين.

45. ب. على كلّ أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.

46. وأنّ يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة من البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وأنّ البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وأنّ الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.

47. وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم، وأنّ الله جار لمن برّ واتقى ومحمد رسول الله.

قائمة المصادر والمراجع

- "وثيقة دستور دولة النبي في المدينة". مجلة **حوار**، المجلد الأول، العدد 4 (1987).
- ابن أبي خيثمة، أبو بكر أحمد. **التاريخ الكبير**. المجلد 4، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2004.
- ابن الأثير، عز الدين. **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.
- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن. **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**. القاهرة: دار المعارف، 1989.
- ابن زنجويه، حميد. **كتاب الأموال**، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1986.
- ابن سعد، محمد. **الطبقات الكبرى**، القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001.
- ابن سليمان، مقاتل. **تفسير مقاتل بن سليمان**، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- ابن سيد الناس، أبو الفتح محمد. **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، المدينة المنورة/ دمشق/ بيروت: مكتبة دار التراث/ دار ابن كثير، د. ت.
- ابن شبة، أبو زيد عمر. **أخبار المدينة المنورة**، بريدة: دار العليان، د. ت.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد. **الاستيعاب في أسماء الأصحاب**، بيروت: دار الفكر، 2006.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **أحكام أهل الذمة**، الدمام: دار رمادي للنشر، 1997.
- ابن كثير، عماد الدين إسماعيل. **البداية والنهاية**، الرياض/عمان: بيت الأفكار الدولية، د. ت.
- ابن هشام، عبد الملك. **السيرة النبوية**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1990.
- إمام، محمد كمال. "حق المواطنة: قراءة معاصرة في دستور المدينة"، مجلة **المسلم المعاصر**، العدد 84 (1997).
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، دمشق/ بيروت: دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، 2002.
- البيهقي، أبو بكر أحمد. **السنن الكبرى**، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- حسنة، عمر عبيد. "تقديم" لكتاب **وثيقة المدينة: المضمون والدلالة** لأحمد قائد الشعيبي، سلسلة كتاب الأمة، العدد 110 (2005 - 2006).
- حميد الله، محمد. **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، بيروت: دار النفائس، 1985.
- الذهبي، شمس الدين. **سير أعلام النبلاء**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996.
- ـــــــــــــ. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009.
- زاهد، عبد الأمير كاظم (تقديم وإعداد). **وثيقة المدينة: دراسات في التأصيل الدستوري في الإسلام**، سلسلة الدراسات الحضارية، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2014.

- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. **شرح كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- الشاهين، محمد عمر أحمد. "تنظيمات الرسول (ص) في المدينة المنورة"، **آداب الرافدين**، العدد 52 (2008).
- الشعيبي، أحمد قائد. **وثيقة المدينة: المضمون والدلالة**، سلسلة كتاب الأمة، العدد 110 (2005 - 2006).
- شمس الدين، محمد مهدي. **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر/ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992.
- ________ . **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991.
- الصلابي، علي محمد. **السيرة النبوية: عرض وقائع وتحليل أحداث**، بيروت: دار المعرفة، 2008.
- عبد اللطيف، سامر مؤيد، وجواد، عدنان هاشم. "التعددية السياسية في وثيقة المدينة المنورة"، **مجلة رسالة الحقوق**، العدد 2 (2012).
- عبد المتجلي، محمد رجاء حنفي. "الأدلة الإسلامية في المدينة في عهد الرسول (ص): المسجد.. المؤاخاة.. الدستور"، **الدارة**، العدد 4 (1991).
- عدلاوي، علي. "أسس التعايش السلمي في ضوء وثيقة المدينة المنورة"، **مجلة أنسنة للبحوث والدراسات**. العدد الأول (2010).
- عفيفي، محمد الصادق. **المجتمع الإسلامي وأصول الحكم**، القاهرة: دار الاعتصام، 1980.
- عكاشة، محمود. **تاريخ الحكم في الإسلام: دراسة في مفهوم الحكم وتطوره**، القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، 2002.
- علوان، علي محمد. "الوحدة الوطنية من المنظور الإسلامي"، **دراسات مجتمعية**، العدد 8 (2011).
- العلي، صالح أحمد. "تنظيمات الرسول الإدارية في المدينة"، **مجلة المجمع العلمي العراقي**. المجلد 17 (1969).
- العمري، أكرم ضياء. "إعلان دستور المدينة (المعاهدة)"، **مجلة هدي الإسلام**، المجلد 50، العدد الأول (2006).
- العوا، محمد سليم. "دستور المدينة والشورى النبوية"، **أعمال ندوة النظم الإسلامية**، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، 1987.
- العيساوي، جاسم محمد راشد. **الوثيقة النبوية والأحكام الشرعية المستفادة منها**، الشارقة: مكتبة الصحابة، 2006.
- الغزالي، محمد. **فقه السيرة**، القاهرة: دار الشروق، 2000.
- القاسم بن سلام، أبو عبيد. **كتاب الأموال**. المنصورة/ الرياض: دار الهدي النبوي للنشر والتوزيع/ دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2007.
- القاسمي، ظافر. **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي**، بيروت: دار النفائس، د. ت.
- القرضاوي، يوسف. **من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها.. معالمها.. طبيعتها.. موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين**، القاهرة: دار الشروق، 2001.
- ناصر، علي. "المعاهدات في الإسلام: دستور المدينة نموذجًا"، **الوحدة الإسلامية**، العدد 130 (2012).

- هويدي، فهمي. **مواطنون لا ذميون**، القاهرة: دار الشروق، 1990.
- هيكل، محمد حسين. **حياة محمد**، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014.
- الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. **كتاب المغازي**، الرياض: دار عالم الكتب، 1984.
- **وثيقة المدينة: دراسات في التأصيل الدستوري في الإسلام**، سلسلة الدراسات الحضارية، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2014.

مجموعة مؤلفين

التاريخ الشفوي

المجلد الثالث: مقاربات في الحقل السياسي العربي (فلسطين والحركات الاجتماعية)





يحمل المجلد الثالث من كتاب "**التاريخ الشفوي**"، عنوانًا فرعيًا هو: "مقاربات في الحقل السياسي العربي (فلسطين والحركات الاجتماعية)"، وهو يشتمل على 616 صفحةً من القطع الكبير، وهو المجلّد الأخير من كتاب "التاريخ الشفوي" الذي يضم أوراق البحوث المقدمة خلال المؤتمر العلمي الأول من نوعه الذي نظمه فرع المركز العربي في بيروت (21 - 23 شباط/ فبراير 2014) تحت عنوان "التاريخ الشفوي: المفهوم والمنهج وحقول البحث في المجال العربي".

ورَد المجلد الثالث من كتاب "**التاريخ الشفوي**" في قسمين، أولهما بعنوان "ثورات وشهادات من تواريخ غير مكتوبة"، وقد ضمّ اثنتي عشرة ورقةً. أمّا ثانيهما، فهو بعنوان "فلسطين الذاكرة والتاريخ" وقد ضمّ إحدى عشرة ورقةً.



محمد عمراني زريفي | *Mohammed Amrani Zerrifi

وحدات القياس في المجتمعات الإسلامية: الإصبع، والقبضة، والفتر، والشبر

Units of Measurement in Islamic Societies: The Finger, the Fist, and Large and Small Spans

تنبع أهمية معرفة وحدات القياس في المجتمعات الإسلامية خلال العصر الوسيط من كونها تساعد القارئ على معرفة بعض المسافات التي كانت تفصل بعض المناطق، وكذلك معرفة القياس بين بعض السلع التي تداول بيعها بين الناس، ومن خلال ذلك يمكن للباحث والمتتبع معرفة تلك الأمور بدقة.

ولمّا كانت المقاييس هي أداة فصل وحكم بين الناس في أمورهم اليومية من بيوع وتحديد مسافة السفر، والأحقية في استغلال مياه العيون والأنهار وخيرات البحار والأبنية والتعمير، كان لزامًا على العلماء ابتكار وحدات للقياس.

ويبدو أنّ وحدة الذراع لم تكن تفي بالغرض عندما يتعلق الأمر بقياسات صغيرة. وهو ما جعل العلماء يبتكرون وحدات أصغر كوحدة الشبر ووحدة الفتر ووحدة القبضة ووحدة الإصبع، وينسجون بينها علاقات حسابية مضبوطة ومنسجمة.

وتبقى عملية تحويل وحدات الإصبع والقبضة والفتر والشبر إلى الوحدة المتريّة أمرًا من الأمور ذات الأهمية البالغة، لكونها تساعد القارئ والباحث على المعرفة الدقيقة ببعض القياسات التي لم يعد التعامل بها قائمًا، وتمكّنه من الوقوف على جزء من المعاملات السائدة خلال العصر الوسيط بالبلاد الإسلامية.

حاولت الدراسة التعريف بوحدات الإصبع والقبضة والفتر والشبر، وتحويلها إلى الوحدة المترية لاستغلالها في الدراسات والأبحاث.

كلمات مفتاحية: المغرب، الأندلس، شعيرة، ذراع، الخطوة، القصبة.

An understanding of the measurement units used in Islamic societies in the medieval era would provide an insight to the distances travelled in the middle ages and the volume of trade in their economies. Measurements have always been important tools used in daily life: in trade, in travel, in the use of water, and in construction. It was therefore essential for scientists to devise units of measurement, such as large and small "spans", a "palm length", and the finger, and to use formulas which relate them to each other accurately. This paper attempts to explain how such ancient units of measurement can be converted to metric units, demonstrating many ways in which this knowledge can be used to inform extensive research into medieval Islamic societies. Interestingly, research shows that the large span, which was the base for commercial and social transactions in Islamic countries and was roughly equivalent to 23.1 centimeters, was possibly used in ages after the middle ages.

Keywords: Maghreb, al-Andalus, rituals, cubit, pace, rod.

* حاصل على شهادة الدكتوراه في التاريخ الاقتصادي من جامعة محمد الخامس - بالمغرب.
Zerrifi holds a PhD in Economic History from Mohammad V University, Morocco.

مقدمة

تبع أهمية معرفة وحدات القياس في المجتمعات الإسلامية خلال العصر الوسيط من كونها تساعد القارئ على معرفة بعض المسافات التي كانت تفصل بعض المناطق، وكذلك معرفة قياس بعض السلع التي تداول بيعها بين الناس، ومن خلال ذلك يمكن للباحث والمتتبع معرفة تلك الأمور بدقة.

ولما كانت المقاييس هي أداة فصل وحكم بين الناس في أمورهم اليومية من بيوع وتحديد مسافة السفر، والأحقية في استغلال مياه العيون والأنهار وخيرات البحار والأبنية والتعمير، كان لزاما على العلماء ابتكار وحدات للقياس، فأحضروا "جملة من الناس المتوسطين (كذا)[1] القامة وقاسوا عظمة يد ذراع الإنسان، وهي ما بين مفصل الكوع أي المرفق إلى طرفي الإصبع الوسطى، وكذا قاسوا قامته وباعه وقدمه وشبره وفِتْرُهُ وقبضة يده القائمة والنائمة وإصبعه، ثم استنتجوا من ذلك وحدة الذراع بنسبة هؤلاء الأعضاء بعضها لبعض، ثم رتبوا وحدة الذراع والأعضاء المذكورة"[2].

ويبدو أن وحدة الذراع لم تكن تفي بالغرض عندما يتعلق الأمر بقياسات صغيرة ودقيقة، وهو ما جعل العلماء يبتكرون وحدات أصغر من وحدة الذراع كوحدة الشبر ووحدة الفتر ووحدة القبضة ووحدة الإصبع، وينسجون بينها علاقات حسابية مضبوطة ومنسجمة. وتزخر المصادر العربية بالعديد من النصوص التي اعتمدت هذه الوحدات في وصف العديد من الأماكن والأنهار والأودية والمساجد وأسوار المدن، وكان التعامل بها شائعًا بين أهل بلاد المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط.

وتبقى عملية تحويل وحدات الإصبع والقبضة والفتر والشبر إلى الوحدة المترية أمرًا من الأمور ذات الأهمية البالغة، لكونها تساعد القارئ والباحث على المعرفة الدقيقة لبعض القياسات التي لم يعد التعامل بها قائمًا، وتمكنه من الوقوف على جزء من المعاملات السائدة خلال العصر الوسيط بالبلاد الإسلامية.

أوّلًا: وحدة الإصبع

تحقيق قياس وحدة الإصبع

الإصبع أحد الأصابع، يذكر ويؤنث[3]. والإصبع المتعارف عليه في القياس من أصابع معتدلي الخلقة، ويقدّر بعرض ست شَعيرات من أواسط الشعير، بطن كل واحدة إلى ظهر الأخرى، وقُدر عـرض حبة الشعير بست شُعيرات من أواسط شعر البرذون[4].

وأجمع مالك والشافعي وأصحابهما وفقهاء الحديث وغيرهم على أنّ "الإصبع ست شعيرات معترضات معتدلات"[5]، وذكر أبو الفداء أنّ المهتمين بالمقاييس أكدوا أنّ "ليس بينهم فيها اختلاف لأنهم أجمعوا واتفقوا على أنّ الإصبع ست شَعيرات معتدلات مضموم بطون بعضها إلى بعض"[6].

1 الصواب: المتوسطي.

2 محمد أمين بن عمر الدمشقي، **في حكم الذراع الشرعي** (الرباط: مخطوط المكتبة الوطنية رقم د 1210)، الورقة 5.

3 محمد بن مكرم الإفريقي المصري ابن منظور، **لسان العرب**، ج 8 (بيروت: دار صادر، د.ت)، ص 192.

4 أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، **شرح النووي على صحيح مسلم**، ج 5 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، ص 195؛ ابن شرف محيي الدين، **المجموع**، محمود مطرحي (محقق)، ج 4 (بيروت: دار الفكر، 1996)، ص 274؛ وأحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، **فتح الباري**، محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب (محقق)، ج 2 (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، ص 567؛ ومنصور بن يونس بن إدريس البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، هلال مصيلحي مصطفى هلال (محقق)، ج 1 (بيروت: دار الفكر، 1402هـ)، ص 44.

5 النووي، **شرح النووي**، ج 5، ص 195؛ وابن شرف، ج 4، ص 274؛ وابن حجر العسقلاني، ج 2، ص 567؛ والبهوتي، ج 1 ص 44؛ أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، يوسف علي طويل (محقق)، ج 3 (دمشق: دار الفكر، 1987)، ص 351.

6 أبو الفداء، ص 14 - 15.



يقول الشاعر من البحر الكامل:

ثـم الذراع من الأصابع أربع — من بعدها عشرين ثـم الأصبع
سبع شَعيرات فبطـن شعيـرة — منها إلى ظهر الأخرى يوضع
ثـم الشَعيرة سبع شُعيرات عدت — من شعر بغل ليس في ذا مدفع[7]

يتّضح من هذه الأبيات أنّ هناك من جعل عرض الإصبع في سبعة شَعيرات، غير أنّ هناك من اكتفى بخمس شَعيرات، فقال: "والأصبع الواحدة خمس شَعيرات مضمومات بطون بعضها إلى بعض"[8]، في حين أورد الطحطاوي[9] هذه الأبيات بصيغة أخرى من البحر الكامل قائلًا:

ثـم الذراع من الأصابع أربع — من بعدها العشرون ثـمّ الإصبع
ست شعيرات فظهر شعيرة — منها إلى بطن الأخرى توضع
ثـمّ الشَعيرة ست شُعرات فقط — من ذيل بغل ليس عن ذا مرجع[9]

أما في خصوص حبة الشَعير، فالمراد بها تلك "المتوسطة التي لم تقشر وقطع من طرفيها ما امتد"[10]، وزيادة في الدقة تأخذ الحبة الوسطى من حب الشعير، وتعرف بأن يؤخذ ثلاث حبات ثمّ تؤخذ الوسطى منهن، بل دققوا في ذلك حتى أخذوا وسطى الوسطيات، بأن أخذوا ثلاث شعيرات متفاوتات، ثم أخذوا ثلاثًا أخرى متفاوتات، تكون صغراهن أكبر من كبرى الثلاث الأولى ثم أخذوا ثلاثًا أخرى متفاوتات تكون صغراهن أكبر من كبرى الثلاث الثواني، فتكون هذه الشعيرات متدرجة في الكبر، ثم تؤخذ وسطاها وهي الخامسة من التسع، وهذه قد تتفاوت أيضًا، إلّا أنّ العرف لا يلتفت بعد إلى مثل هذه الدقة.

وحتى نقف على دقة هذه الإشارات عمدنا إلى تتبع خطواتها، وقمنا بالتجربة التالية: فأخذنا شُعيرات برذون معاصر، وشَعيرات لم تتعرض للتخصيب الجيني (أي الشعير البلدي) بمعنى أنها تشبه شعير العصور القديمة، وأخذنا قياس إصبع رجل معتدل الخلقة. ويبدو أنّ نتائج التجارب في مجملها كانت قريبة من الواقع (الصور 1، و2، و3 من الملحق توضح ذلك).

تحويل وحدة الإصبع إلى الوحدة المترية

توصّل كلّ من الريس محمد ضياء وصبحي صالح ووهبة زحيلي إلى أنّ الذراع يساوي 0.462م[11]. وقد سبقت الإشارة في هذه الدراسة عند تحقيق وحدة الإصبع إلى أنّ وحدة الذراع تساوي 24 إصبعًا.

إذًا، وحدة الذراع = وحدة الإصبع × 24

ممّا يعني أنّ وحدة الإصبع = وحدة الذراع ÷ 24

7 أبو الفداء عماد الدين إسماعيل محمد بن عمر، **تقويم البلدان**، رينود وماك كوكين ديسلان (مصححان) (بيروت: دار صادر، د ت)، ص 540. وجدنا هذه الأبيات في صفحة زيادات وتصحيحات، وأشير إلى أنها تضاف إلى هامش 15.

8 أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، **حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح** (مصر: مكتبة البابي الحلبي،1318هـ)، ص 74.

9 ابن طاهر المقدسي مطهر، **البدء والتاريخ**، ج 2 (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1980)، ص 43.

10 أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج 8 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1405هـ)، ص 305.

11 محمد ضياء الدين الريس، **الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية** (مصر: دار الأنصار، 1977)، ص 288؛ وصبحي الصالح، **النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها** (بيروت: دار العلم للملايين، 1968)، ص 417؛ ووهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، ج 1 (دمشق / لبنان: دار الفكر / دار الفكر المعاصر، 1997)، ص 141.

وحدة الإصبع = 0.462 م ÷ 24

وحدة الإصبع = 0.01925 م = 1.925 سم

إنّ تحقيق قياس وحدة الإصبع وتحويلها للوحدة المترية يسمح لنا برسم الجدول التالي:

الجدول (1): بعض الوحدات وما يعادلها بالوحدة المترية

الوحدة	الإصبع	الشَعيرة	الشُعيرة
ما يعادلها بالمتر	0.01925	0.0032	0.0005

مجالات استعمال وحدة الإصبع

تُعدُّ وحدة الإصبع من أجزاء وحدة الذراع، وهي من الوحدات الدقيقة القياس، لذلك استعملت في قياس أشياء صغيرة جدًّا، غير أنّ بعض الشعراء اتخذوها مقياسًا لتحديد قدر الوصل، حين قال أحدهم من البحر الطويل:

فيا كل همي أقطعيني قطيعة   من الوصل تبقى لي ولو قدر إصبع[12]

وقد أمدتنا المصادر العربية بإشارتين استعمل فيهما طول الإصبع جزافًا، ففي الأولى وصف ابن منظور ظربان كان "طول قوائمه قدر نصف إصبع"[13]، وفي الثانية قدّم ابن رزين محتويات إحدى الوصفات الأندلسية في عصر بني مرين صنع فيها "من الجزر الطيب أقلامًا على قدر نصف الإصبع"[14].

واستعمل العبدري وحدة الإصبع في قياس بعض المسافات خلال رحلته إلى المشرق، فوجد أنّ المسافة بين بئر زمزم والركن الشامي من الكعبة المكرمة "ثمانية وعشرون ذراعًا (13 م) وتسعة عشر إصبعًا (0.65 م) وبينه وبين الركن الأسود تسعة وعشرون ذراعًا (13.39 م) وتسعة أصابع (0.17 م)"[15].

واستغلت وحدة الإصبع كذلك في تحديد مكان نحر الأضحية، ويمكن استلهام ذلك من المثل الأندلسي "عد سبع أصابع وانحر"[16]، وإذا سلّمنا بصحة هذا المثل، فإنّ مكان النحر يبعد عن رأس البهيمة بـ 0.135 م.

وأمدنا ابن الرزين بمجموعة من الوجبات التي كانت تهيأ في بلاد المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط، وقدم مكوناتها مستعينًا بمجموعة من الموازين والمكاييل والمقاييس التي استخدمت في تهييئها. فعندما تطرق إلى المعجنات، ذكر أنّ من الشعير الطيب يصنع الطباخ "أقراصًا كل واحدة في غلظ إصبعين ونصف (4.8 سم)"[17]، كما كان "يعجن الدقيق بماء وملح وقليل من خمير عجنًا قويًا، ثم

12 العباس بن الأحنف، **ديوان العباس بن الأحنف** (بيروت: دار صادر، 1978)، ص217.

13 ابن منظور، ج 1، ص 571.

14 ابن رزين التجيبي، **فضالة الخوان في طيبات الطعام والألوان: صورة من فن الطبخ في الأندلس والمغرب في بداية عصر بني مرين**، محمد بن شقرون (محقق) (لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1984)، ص 114.

15 أبو عبد الله محمد بن محمد الحيحي العبدري، **رحلة العبدري المسماة الرحلة المغربية، تحقيق محمد الفاسي** (الرباط: وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، 1968)، ص 177.

16 أبو يحيى بن أحمد عبيد الله الزجالي القرطبي، **أمثال العوام في الأندلس**، محمد بن شريفة (محقق وشارح ومقارن)، ج 2 (فاس: مطبعة محمد الخامس، 1975)، ص 382.

17 ابن الرزين، ص 264.



يمدّ على مائدة في غاية من الرقة ويقطع بالسكين قطعًا مربعة في سعة إصبعين (3.8 سم)"[18]. وكان اللحم "يقطع قطعًا على سعة ثلاثة أصابع (6 سم) ويوضع مع الباذنجان"[19] في قدر على نار هادئة. وفي ما يخص الرغائف والأجبان، كانت تصنع من العجين الطيب رغائف مستطيلة قدر أربعة أصابع (8 سم)[20]، أمّا الجبن فكان يجفف ثمّ يقطّع على الطـول في سعة ثلاثة أصابع (6 سم) أو نحوها[21].

وتجدر الإشارة إلى أنّ استعمال وحدة الإصبع في الطبخ نابع من كون الوصفات تتطلب دقة كبيرة، وأي زيادة أو نقصان في مقاديرها يمكن أن يؤدي إلى نتائج عكسية، تفقد الأكل مذاقه اللذيذ أو تفسده.

ثانيًا: وحدة القبضة

تحقيق وحدة القبضة

القبضة ما قبض عليه من شيء[22]، ومـــا أخـذ بجمـع الكف مع أطراف الأصابع[23]. والمقصود بالقبضة المستعملة وحدة قياس، قبضــة إنســان معتــدل، وهي أربعة أصابع بالخنصر والبنصر والوسطى والسبابة[24]، وإهمال الإبهام.

وقال تعالى: (فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ)[25]، قال مجاهد "قبضت قبضة من أثر الرسول قال من تحت حافر فرس جبريل قال والقبضة ملء الكف والقبضة بأطراف الأصابع"[26].

وذكر ابن عمر الدمشقي نوعين من وحدة القبضة حين قال: "الذراع أربع قبضات قائمة وكل قبضة قائمة ست أصابع(...)"[27]، وأشار في موضع آخر إلى أنّ "العلماء قسموا الذراع إلى ست قبضات بغير إصبع قائمة وكل قبضة أربع أصابع وهي(...) القبضة النائمة"[28].

ولعل القبضة القائمة التي تحدث عنها ابن عمر الدمشقي هي تلك التي أشار إليها كل من المقرزي حين قال إنّ الذراع العمرية "هي ذراع عمر بن الخطاب رضي الله عنه التي مسح بها أرض السواد(...) وهي: ذراع وقبضة وإبهام قائمة"[29]، وقدامة بن جعفر حين قال: "وذراع ابن حنيف واحدة وهي ذراع اليد وقبضة وإبهام ممدود"[30] (الصورة 4 من الملحق توضح الاختلاف بين القبضة القائمة والقبضة النائمة).

وأورد ابن عمر الدمشقي إشارة في غاية الأهمية تساعد على تحديد قياس وحدة القبضة النائمة فقال: "القبضة عندهم سدس الذراع (...) والإصبع ربع القبضة"[31].

---

18 المرجع نفسه، ص 93.
19 المرجع نفسه، ص 42.
20 المرجع نفسه، ص 249.
21 المرجع نفسه، ص 216.
22 ابن منظور، ج 7، ص 214.
23 المرجع نفسه، ج 7، ص 68.
24 القلقشندي، ج 3، ص 513؛ محمد أمين بن عمر الدمشقي، **حاشية ابن عابدين** (بيروت: دار الفكر، 1386هـ)، ج 1، ص 196؛ ج 4، ص 186؛ ج 6، ص 435.
25 سورة طه، الآية 96.
26 إسماعيل بن عمر الدمشقي أبو الفداء ابن كثير، **تفسير ابن كثير**، ج 3 (بيروت: دار الفكر،1401هـ)، ص 164.
27 الدمشقي، ورقة 8.
28 المرجع نفسه.
29 أبو العباس تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**، ج 1 (بيروت: دار صادر، د.ت)، ص 59.
30 قدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**، محمد حسين الزبيدي (محقق) (بغداد: دار الحرية للطباعة،1981)، ص 368؛ صبحي، ص 413.
31 الدمشقي، الورقة 1.

وتجدر الإشارة إلى أهل بلاد المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط قد تعاملوا بوحدة القبضة، والمقصود بها القبضة النائمة وليس القائمة، وتساوي أربعًا من وحدة الإصبع، أو سدس وحدة الذراع.

تحويل وحدة القبضة إلى الوحدة المترية

يمكن استعمال طريقتين للوصول إلى قياس وحدة القبضة بالوحدة المترية:

الطريقة الأولى

وحدة القبضة = وحدة الإصبع × 4

نعلم أنّ وحدة الإصبع = 1.925 سم

هذا يعني أنّ وحدة القبضة = 1.925 × 4

وحدة القبضة = 7.7 سم = 0.077 م

الطريقة الثانية

وحدة القبضة = وحدة الذراع ÷ 6

نعلم أنّ وحدة الذراع = 0.462 م = 46.2 سم

هذا يعني أنّ وحدة القبضة = 46.2÷ 6

وحدة القبضة = 7.7 سم = 0.077 م

والظاهر أنّ ابن عمر الدمشقي قد ارتبك في تحويل وحدة القبضة إلى الوحدة المترية حين قال: "القبضة النائمة(...) هي 0.77 متر"[32]، وهو رقم مخالف للواقع، لأنّ وحدة القبضة هنا أصبحت أكبر من الذراع نفسه، والصواب أنها تساوي 0.077 م.

أمّا في خصوص القبضة القائمة التي قال عنها ابن عمر الدمشقي: "الذراع أربع قبضات قائمة وكل قبضة قائمة ست أصابع"[33]، فيمكن تحويلها للوحدة المترية وفق التالي:

الطريقة الأولى

وحدة القبضة القائمة = وحدة الإصبع × 6

نعلم أن وحدة الإصبع = 1.925 سم

هذا يعني أن وحدة القبضة القائمة = 1.925 × 6

وحدة القبضة القائمة = 11.555 سم = 0.1155 م

32 المرجع نفسه، الورقة 8.

33 المرجع نفسه.



الطريقة الثانية

وحدة القبضة القائمة = وحدة الذراع ÷ 4

نعلم أنّ وحدة الذراع = 0.462 م = 46.2 سم

هذا يعني أنّ وحدة القبضة القائمة = 46.2 ÷ 4

وحدة القبضة القائمة = 11.55 سم = 0.1155 م

وهي النتيجة التي حصل عليها ابن عمر الدمشقي إذ قال: "والقبضة القائمة بالمتر هي 0.11"[34].

وأمام انفراد ابن عمر الدمشقي بهذه الإشارات، فإنّ المقصود بالقبضة في المصادر العربية سواء المشرقية أو المغربية القبضة النائمة التي تساوي أربعة أصابع.

مجالات استعمال وحدة القبضة

استعملت وحدة القبضة للدلالة على قياس المسافة، وكذا على وزن الأشياء، ذلك أنّها عرفت في كثير من الأحيان في بلاد المغرب والأندلس بالحزمة للدلالة على الوزن، فالفقيه المالكي سحنون بن سعيد كان يحمل "حزم البصل من حانوت جامع العطار وغير ذلك إلى داره تواضعًا لله عز وجل"[35]، كما كانت بعض الوصفات في الطبخ تحتاج إلى "كزبرة يابسة(...) ونصف رطل من أوراق الزعتر وقبضة من الزعتر اللولي"[36].

وكان الأمير أبو تاشفين عبد الرحمان بن يغمراسن قد احتكر بيع جميع "الأقوات والخضاري ولا يبتاعها إلا هو، وكان يحبس في يده قبضة كرنب ومثلها في يده اليسرى ويقيس هذه مع هذه"[37].

وارتبط استعمال القبضة بصفتها وحدة قياس بالذراع في بلاد المغرب والأندلس، لوجود أكثر من وحدة قياس له، مثلًا ذراع العامة الذي هو ست قبضات، أي أربعة وعشرون إصبعًا[38]. ويذكر البكري أنّ هذه الوحدة تعرف في بلاد المشرق بذراع الأسود[39]، ولعله يقصد ذراع السوداء الذي استعمله عثمان بن حنيف حين أمره عمر بن الخطاب بمسح أراضي العراق، وهو ذراع وقبضة وشيء يسير من الإبهام فوق القبضة[40].

ويبدو أنّ وحدة القبضة استغلت في مجالات محدودة نظرًا لدقتها، غير أنّ الفقهاء والعلماء لم يجدوا مناصًا من استعمالها في تحديد قياس إطلاق اللحي، فقد أجاز مالك والقاضي عياض وغيرهما إطلاقها شريطة الاعتدال في ذلك "ومنهم من حـد[هـا] بما زاد على القبضة"[41].

---

34 المرجع نفسه.

35 أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، البشير البكوش (محقق)، ج 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983)، ص 365.

36 ابن رزين، ص 262.

37 إسماعيل بن الأحمر، **روضة النسرين في دولة بني مرين**، عبد الوهاب بن منصور (محقق) (الرباط: المطبعة الملكية،1991)، ص 63، 64.

38 أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري، **المسالك والممالك**، أدريان فان ليوفن وأندري فيري (محققان)، ج 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992)، ص 178.

39 المرجع نفسه، ج 1، ص 178.

40 أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، عبد الأمير مهنا (محقق)، ج 2 (بيروت: مؤسسة الأعلى للمطبوعات، 1993)، ص 43.

41 محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج 1 (بيروت: دار الجيل،1973)، ص 136.

ثالثًا: وحدة الفتر

تحقيق وحدة الفتر

الفِتر ما بين طرف الإبهام وطرف المشيرة أو السبابة إذا فتحتهما، وجمعه أفتار[42]، والوَرْبُ هي المسافة ما بين السبابة والإبهام، وتطلق العرب كذلك مصطلحي الإِلْب والفِرْت للدلالة على الفِتر[43]، ونقول فترت الشيء بالفتر أي شبرته وقست مسافته[44].

وعن رسول الله صلى الله عنه وسلم قال: "تخرج الدابة من هذا الموضع فإذا هي فِتر في شِبر"[45].

ويقول الشاعر من البحر الطويل:

عليها قطاف المشى أطول خطوها — قدى الفتر إذ أدنى خطاهن فرسخ[46]

ويبدو أنّ الاستعمال الضيق لوحدة الفتر قد جعل المؤرخين والمهتمين بالأطوال والمسافات لا يقدّمون معلومات قيّمة عن قياس هذه الوحدة، اللهم إشارة وحيدة تؤكد أنّ الفتر وحدة قياس أساسية[47] بدليل أنها كانت تستعمل في التحويلات الحسابية من وحدة إلى أخرى، غير أنّ المصادر العربية سكتت عنها، وهو الأمر الذي جعل تحديدها بدقة أمرًا صعب المنال (الصورة 5 من الملحق توضح قياس وحدة الفتر).

تحويل وحدة الفتر إلى الوحدة المترية

تُعدّ إشارة ابن عمر الدمشقي عن الفتر أهم سند يمكن الاستعانة به لتحديد قياس وحدة الفتر، ذلك أنه أمدنا بترتيب متدرج لوحدات القياس من القامة حتى الإصبع، حين قال: "قاسوا قامته وباعه وقدمه وشبره وفتره وقبضة يده القائمة والنائمة وإصبعه"[48]؛ وعليه فإنّ قياس وحدة الفتر يكون محصورًا بين قياس وحدة الشبر وقياس وحدة القبضة.

بمعنى: وحدة الشبر > وحدة الفتر > وحدة القبضة

وسبقت الإشارة إلى أنّ وحدة القبضة = وحدة الإصبع × 4

وممكن الرجوع إلى تحقيق وحدة الشبر من هذا البحث للوقوف على قياسها فهي:

وحدة الشبر = وحدة الإصبع × 12

ممّا يعني: وحدة الإصبع × 12 > وحدة الفتر > وحدة الإصبع × 4

ووحدة الفتر جزء من وحدات الذراع ومن ثمّ تتدرج وفق معادلات حسابية، وهي كالتالي:

42 ابن منظور، ج 5، ص 4.
43 المرجع نفسه، ج 1، ص 796.
44 مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993)، ص 31، 146.
45 محمد بن يزيد أبو عبد الله ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، محمد فؤاد عبد الباقي (محقق)، ج 2 (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ص 1352، الحديث رقم 4067.
46 كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة، **بغية الطلب في تاريخ حلب**، سهيل زكار (محقق)، ج 6 (بيروت: دار الفكر، 1988)، ص 2690.
47 الدمشقي، الورقة 5.
48 المرجع نفسه.

وحدة الفتر = (وحدة الشبر + وحدة القبضة) ÷ 2

أي أنّ وحدة الفتر = [(وحدة الإصبع × 12) + (وحدة الإصبع × 4)] ÷ 2

ممّا يؤدي إلى أنّ وحدة الفتر = (وحدة الإصبع × 16) ÷ 2

وحدة الفتر = وحدة الإصبع × 8

توصلنا إلى أنّ: وحدة الإصبع = 1.925 سم

ممّا يعني أنّ: وحدة الفتر = 1.925 سم × 8

وحدة الفتر = 15.4 سم = 0.154 م

مجالات استعمال وحدة الفتر

استعملت وحدة الفتر لماما في المصادر العربية، فقد تحدّث البكري عن ساقية بوادي الجمال بقسطيلية سعتها شبران (0.462 م) في ارتفاع فتر (0.154 م)[49]، ووصف النويري نوعًا من السمك يكون بقدر الفتر (0.154 م)[50]، وتحدّث عن غزال المسك، وقـال إنّ له "نابيـن أبيضين خفيفين خارجين من فيه (...) كل واحد منهما دون الفتر (0.154 م)"[51].

ويبدو أنّ عدم انتشار وحدة الفتر في الاستعمالات اليومية في بلاد المغرب والأندلس هو الذي جعل بعض المؤرخين والجغرافيين يستعملون بعض القياسات الجزافية للدلالة على وحدة الفتر، كما هو الشأن بالنسبة إلى الإدريسي حين تحدث عن حوت بمدينة مسيلة وقال: "ويكون مقدار هذا السمك من شبر إلى ما دونه"[52]، أو بالنسبة إلى العباس بن إبراهيم حين قال إنّ طول القرآن الكريم الذي كان بيد عثمان بن عفان حين قتل دون الشبر[53]؛ ولعل دون الشبر هنا توحي بقياس وحدة الفتر التي كانت مبهمة القياس عند بعضهم.

رابعًا: وحدة الشبر

تحقيق وحدة الشبر

الشبر هو المسافة ما بين أعلى الإبهام وأعلى الخنصر، وهو مذكر وجمعه أشبار[54]. ويقـال شَبَـر الثـوب بمعنى كاله بشبره، وهذا أشبر من ذاك، أي أوسع منه[55]، وشبرتك شيئًا شبرًا وأشبرتك أعطيتك، وشبرت الثوب شبرًا من الشبر أي قسته[56]. وفي حديث رسول

49 البكري، ج 2، ص 709.

50 أحمد بن عبد الوهاب النويري، **كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب**، مصطفى أبو ضيف أحمد (محقق) (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1984)، ص 947.

51 المرجع نفسه، ص 1046.

52 محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحمودي الإدريسي الحسني، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، ج 1 (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيـة ، 1994)، ص 254.

53 العباس بن إبراهيم السملالي، **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، عبد الوهاب بن منصور (محقق)، ج 2 (الرباط: المطبعة الملكية،1957)، ص 161.

54 ابن منظور، ج 4، ص 391.

55 المرجع نفسه.

56 أبو القاسم علي بن جعفر السعدي بن القطاع الصقلي، **كتاب الأفعال**، ج 2 (بيروت: دار عالم الكتب، 1983)، ص 177.

الله ﷺ "من أخذ شبرًا من الأرض ظلمًا فإنه طوقه الله يوم القيامة من سبع أرضين"[57]، واستعمل الرسول مصطلح "الشبر" للدلالة على القطعة الصغيرة من الأرض، وهو دليل على أنه من أصغر الوحدات التي استغلت في قياس مسافة الأرض سواء في البيوع أو ذرع البرائد والمراحل والمفازات، وقد ورد عن ابن زمرك في أحد أبياته الشعرية من البحر السريع:

تقاس بالشبر وفي سيرها مراحل شقت على السائرين[58]

وقال أحد الشعراء يهنئ الخليفة المنصور الموحدي على انتصاره في معركة الأرك سنة 591هـ / 1195م، من البحر الطويل[59]:

وكان يرى أقطار أندلس له — متى يرم لم يخطئ بأسهمه قطرا
فسلاه يوم الأربعاء عن المنى — فما يرتجي مما تملكه شبرا[59]

ووصف ابن زمرك الزرافة التي أهداها وفد الأحابيش للسلطان المريني أبو سالم، قائلًا، من البحر الكامل:

وكأنما خمس الثريا راحة — ذرعت مسير الليل بالأشبار[60]

استعملت وحدة الشبر كثيرًا في مجالات مختلفة، لكن ما يثير الانتباه في خصوصها ما ورد عند ابن جبير، إذ استعمل في قياساته تارة مصطلح "شبر" وتارة أخرى مصطلح "شبر مخففة"؛ فعندما قاس الرخامة الموجودة على قبر هاجر زوجة إبراهيم الخليل عليه السلام، قال إنّ "سعتها مقدار شبر ونصف"[61]، ولكن عندما ذرع المسافة الموجودة بين الركن العراقي والركن الشامي من بيت الله الحرام، جعلها "ثمانية وأربعون شبرًا مخففة"[62]، وهو ما يجعلنا نتساءل: هل هناك وحدة شبر عادية وأخرى مخففة؟ وهل وحدة الشبر المخففة أقل من العادية؟

قد يتبادر إلى الذهن أنّ المقصود بالشبر المخففة ما دون وحدة الشبر، لكن لو كان الأمر كذلك لما قال ابن جبير إنّ باب بيت الله الحرام قريب من الحجر الأسود "بعشرة أشبار مخففة"[63]، ولقال إنه قريب بتسعة أشبار وشبر مخففة ليوحي بأنّ الشبر المخففة هي ما دون الشبر، ولكن تكرارها عشر مرات يدلّ على أنها وحدة للقياس. ويمكن أن نلمس هذا من خلال ما ورد عند البكري حين قال إنّ حوتًا بسبتة "ينسب إلى موسى عرضه مقدار ثلثي شبر وطوله أكثر من شبر"[64]، وكذلك مما ورد عند الإدريسي الذي ذكر أنّ ارتفاع خد الجائزة من جامع قرطبة "شبر وافر في عرض شبر إلّا ثلاثة أصابع"[65]، وقال كذلك أنّ أهل المسيلة يفتخرون بسمك مقداره "من شبر إلى ما دونه"[66].

انطلاقًا من هذه الإشارات يتّضح أنّ ابن جبير قاس بوحدتين مختلفتين للشبر، وهو الأمر الذي يفرض تحديد قياس كل منهما حتى يمكن الوقوف على الفرق بينهما، والتأكد بالفعل، هل كانت هناك وحدتان للشبر أم لا؟

---

57 محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، **صحيح البخاري**، مصطفى ديب البغا (محقق)، ج 3 (بيروت: دار ابن كثير، 1987)، ص 1168، الحديث رقم 3026؛ أبو الحسين مسلم القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، محمد فؤاد عبد الباقي (محقق)، ج 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ص 1231، الحديث رقم 1610.

58 ابن زمرك محمد بن يوسف الصريحي، **ديوان ابن زمرك الأندلسي**، محمد توفيق النيفر (محقق) (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997)، ص 229.

59 ابن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب: قسم الموحدين**، محمد إبراهيم الكتاني ومحمد زنيبر ومحمد بن تاويت وعبد القادر زمامة (محققون) (الدار البيضاء/ بيروت: دار الثقافة للنشر والتوزيع/ دار الغرب الإسلامي، 1985)، ص 222.

60 ابن زمرك، ص 430.

61 أبو الحسين محمد بن أحمد ابن جبير الأندلسي، **رحلة ابن جبير** (بيروت/ مصر: دار الكتاب اللبناني/ دار الكتاب المصري)، ص 76.

62 المرجع نفسه، ص 74.

63 المرجع نفسه، ص 72.

64 البكري، ج 2، ص 783.

65 الإدريسي، ج 2، ص 575.

66 المرجع نفسه، ج 1، ص 254.

إذا كانت المصادر العربية قد أعطت مسافة بعض وحدات القياس انطلاقًا من وحدات قياس أخرى، فإنّ الأمر لم يحدث بالنسبة إلى الشبر، ولكن يمكن استخلاص ذلك من بعض الإشارات لابن جبير حين قال الخطوة هي "كلها فيها ثلاثة أشبار"[67]، ثمّ أضاف "الخطوة ذراع ونصف"[68].

إذا كانت وحدة الشبر معلومة القياس من خلال هاتين الإشارتين، فما هو قياس وحدة الشبر المخففة؟

انفرد ابن جبير بإشارات حول مقياس الشبر المخففة، ويبقى أمر تحديد مقياسها صعبًا، ولا يمكن إنجازه إلّا على وفق مقارنة تتم بين قياساته وقياسات مصادر أخرى تعرضت للأماكن ذاتها.

وقد أورد ابن جبير في مصنفه مصطلح الشبر المخففة أربع مرات للدلالة على أنها وحدة قياس، فذكر أنه "من الركن الذي فيه الحجر الأسود إلى الركن العراقي أربعة وخمسون شبرًا مخففة"[69]، وهي المسافة التي حددها ابن بطوطة حين قال "وعرض صفحتها التي من الركن العراقي إلى الحجر الأسود أربعة وخمسون شبرًا"[70]، وفي موضع آخر ذكر أنّ المسافة "من الركن العراقي إلى الركن الشامي ثمانية وأربعون شبرًا مخففة"[71]، وهو القياس نفسه الذي شبره ابن بطوطة عندما تعرّض للمكان ذاته، إذ ذكر أنه "من الركن العراقي إلى الركن الشامي من داخل الحجر ثمانية وأربعون شبرًا"[72]، ومن هذه الإشارات يتّضح أنّ الرحالتين اتفقا على العدد في حين اختلفا حول وحدة القياس، مع العلم أنّ الأول زار الحجاز في القرن 6هـ / 12م، والثاني زارها خلال القرن 8هـ / 14م.

قد يتبادر من خلال هذه النصوص أنّ ابن بطوطة ربّما اطلع على رحلة ابن جبير، واستقى منها قياساته، وحتى لو كان الأمر كذلك، لماذا لم يأخذ عنه مصطلح الشبر المخففة؟ ولماذا خالفه في بعض القياسات؟ كقياس بروز الميزاب الذي حدده ابن جبير في أربعة أذرع[73]، وابن بطوطة في ذراعين[74]، في حين اتفقا علــى أنّ سعتــه شبر واحد[75]. وذكر ابن رسته أنّ "طول الميزاب أربع أذرع، وسعته ثمانــي أصابع"[76]، وبذلك يكون قد اتفق مع ابن جبير في عدد الأذرع لكن اختلف معه في وحدة القياس، وخالف الرحالتين في سعة الميزاب.

يبدو أنّ ابن جبير لم يكن يفرّق بين الشبر المخففة والشبر العادية، إذا علمنا أنه قال إنّ أربعين خطوة "هي مائة وعشرون شبرًا مخففة"[77]، بمعنى أنّ الخطوة تساوي ثلاثة أشبار مخففة، وقال في موضع آخر أنّ "الخطوة كلها فيها ثلاثة أشبار"[78]. وما دام الرحالة الوحيد الذي انفرد بهذه المعلومة، فلا يمكننا إلّا أن نعدّ أنّ وحدة الشبر المخففة هي نفسها وحدة الشبر التي اعتمدتها المصادر العربية (الصورة 6 من الملحق توضح قياس وحدة الشبر).

67 ابن جبير، ص 74.

68 المرجع نفسه، ص 185.

69 المرجع نفسه، ص 72.

70 محمد بن عبد الله بن محمد اللواتي أبو عبد الله بن بطوطة، **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، علي المنتصر الكتاني (محقق)، ج 1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ)، ص 154.

71 ابن جبير، ص 74.

72 ابن بطوطة، ج 1، ص 155.

73 ابن جبير، ص 75.

74 ابن بطوطة، ج 1، ص 156.

75 ابن جبير، ص 75؛ ابن بطوطة، ج 1، ص 156.

76 أبو علي أحمد بن عمر بن رسته، **الأعلاق النفيسة** (بيروت: دار إحيـاء التراث العربي، 1988)، ص 36.

77 ابن جبير، ص 74.

78 المرجع نفسه.

تحويل وحدة الشبر إلى الوحدة المترية

يمكن استخلاص قياس وحدة الشبر من بعض إشارات ابن جبير فقد ذكر أن الخطوة "كلها فيها ثلاثة أشبار"[79]، وأنّ "الخطوة ذراع ونصف"[80].

إذًا: وحدة الخطوة = وحدة الشبر × 3

وحدة الخطوة = وحدة الذراع + (وحدة الذراع ÷ 2)

نستنتج أنّ:

وحدة الشبر × 3 = وحدة الذراع + (وحدة الذراع ÷ 2)

يعني: وحدة الشبر = [وحدة الذراع + (وحدة الذراع ÷ 2)] ÷ 3

توصلنا خلال بحث سابق إلى أنّ وحدة الذراع = وحدة الإصبع × 24

وأن وحدة الذراع = 46.2 سم

وأن وحدة الإصبع = 1.925 سم

انطلاقًا من هذه المعطيات يمكن استخلاص قياس وحدة الشبر بطريقتين مختلفتين:

الطريقة الأولى

لدينا وحدة الشبر = [وحدة الذراع + (وحدة الذراع ÷ 2)] ÷ 3

وحدة الذراع = وحدة الإصبع × 24

وحدة الشبر = [(وحدة الإصبع × 24) + (وحدة الإصبع × 24) ÷ 2] ÷ 3

وحدة الشبر = [(وحدة الإصبع × 24) + (وحدة الإصبع × 12)] ÷ 3

وحدة الشبر = (وحدة الإصبع × 36) ÷ 3

وحدة الشبر = وحدة الإصبع × 12

ونعلم أنّ وحدة الإصبع = 1.925 سم

مما يؤدي إلى وحدة الشبر = 1.925 سم × 12

وحدة الشبر = 23.1 سم = 0.231 م

الطريقة الثانية

لدينا وحدة الشبر = [وحدة الذراع + (وحدة الذراع ÷ 2)] ÷ 3

ووحدة الذراع = 46.2 سم

إذن وحدة الشبر= [46.2 سم + (46.2 سم ÷ 2)] ÷ 3

---

79 المرجع نفسه.

80 المرجع نفسه، ص 185.



وحدة الشبر = (46.2 سم + 23.1 سم) ÷ 3

وحدة الشبر = 69.3 سم ÷ 3

وحدة الشبر = 23.1 سم = 0.231 م

أشار عبد الهادي التازي إلى اختلاف وحدة "الشبر باختلاف الأيدي التي اتخذته مقياسًا وقد رأى مارسي Marçais أنه عشرون سانتيما، كما قدّره بوتي Pauty باثنين وعشرين سانتيما، ووجد آخرون أنه يساوي 24 أو 26 أو 28، أمّا الشبر فإنه بحسب تقدير طيراس Terrasse يصل إلى حوالى 31 سنتيما"[81].

فقد قسمت وحدة الشبر إلى عدة وحدات صغيرة مثل نصف الشبر وثلثه وربعه لحاجة الناس إلى هذه القياسات في تعاملاتهم اليومية التجارية والاجتماعية، فحوت سبتة كان "عرضه مقدار ثلثي شبر (0.154 م)، وطوله أكثر من شبر (0.231 م)"[82]، ويتحدث كذلك ابن رزين عن طريقة طبخ اللحم في القدر، فيقول: "ويلقى عليه من مسطار العنب الحلو ما يغمره بثلثي شبر (0.154 م)"[83]. وكان حزام بطن محمد الهزميـري[84] شبرين(0.462 م) غير ربع شبر (0.057 م) وذلك من شدة تقشفه وتصوّفه[85].

مجالات استعمال وحدة الشبر

تزخر المصادر العربية بالعديد من النصوص التي تناولت وحدة الشبر بصفتها أحد أجزاء وحدة الذراع، وهي وحدة استغلها الإنسان في قياس الكثير من الأشياء التي يستعملها في حياته اليومية.

أشار البكري في معرض حديثه عن عمق نهر الجمال بقسطيلية وسواقيه "كل ساقية سعة شبرين (0.462 م)"[86]. كما أشار الحميري إلى أنّ سعة نهر أم ربيع بلغت عندما اجتازه أبو العلاء الموحدي سنة 629هـ/ 1232م، عشـرين شبـرًا (4.42 م) أو نحوها[87].

ويذكر المازني أنّ مدينة سبتة كانت تشتهر بالحوت المشوي، الذي تبلغ السمكـة منه في الطـول "أكثر من ذراع (0.46 م)، وعرضها شبر (0.23 م)"[88]. وتحدث الإدريسي عن سمك جيد بإفريقية فقال: "أهل المسلة يفتخرون به ويكون مقدار هذا السمك من شبر (0.23 م) إلى ما دونه"[89].

وكان أهل منطقة حاحة بالمغرب الأقصى يشترون قطعًا من نسيج الصوف يضعونها على رؤوسهم بلغ ذرع القطعة منها عشرة أشبار (2.3 م) في الطول، على شبرين (0.46 م) في العرض[90].

81 عبد الهادي التازي، **جامع القرويين المسجد والجامعة بمدينة فاس**، ج 1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1972)، ص 52.

82 البكري، ج 2، ص 753؛ محمد بن عبد المنعم الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، إحسان عباس (محقق) (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1980)، ص 520.

83 ابن رزين، ص 268.

84 هو الفقيه الصوفي محمد الهزميري بن محمد الأغماتي، توفي سنة 678هـ / 1279م ودفن في أغمات؛ السملالي، ج 4، ص 279.

85 المرجع نفسه، ج 4، ص 264.

86 البكري، ج 2، ص 709.

87 الحميري، ص 605.

88 أبو حامد محمد بن عبد الرحيم بن سليمان المازني القيسي الغرناطي، **المعرب عن بعض عجائب المغرب**، وضع حواشيه محمد أمين ضناوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، ص 63.

89 الإدريسي، ج 1، ص 254.

90 الحسن الوزان، **وصف إفريقيا**، محمد حجي ومحمد الأخضر (محققان)، ج 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983)، ص 97.

ويذكر الحميري أنّ مدينة قرطاجنة بها قصر يحوي "خمسين قوسًا قائمًا في الهواء، سعة كل قوس منها تزيد عن ثلاثين شبرًا (6.93 م)، وبين كل قوس وأختها سارية سعتهــا أربعة أشبار ونصف (0.924 م)"[91]، وأنه وجد بالمدينة نفسها "أعمدة الرخام ما يكون دوره أربعين شبرًا (9.24 م)"[92]، وذكر صاحب الاستبصار أنّ بها "لوح رخام طوله 30 شبرًا (6.93 م) وعرضه 15 شبرًا (3.46 م)"[93].

ويصف البكري قصر لجم فيقول عنه: "مبني بحجارة طول الحجر منها خمسة وعشرون شبرًا (5.77 م) ونحوها، وارتفاعه في الهواء أربع وعشرون قامة (44.33م)"[94]. وعن قلعة بمدينة المهدية، يقول الحميري: "مبنية بالصخر الجليل، ولها بابان من حديد لا خشب فيهما زنة كل واحدة منها ألف قنطار، طوله ثلاثون شبرًا (13.86م)"[95].

وأشار ابن حيان أنه تحسبًا لهجومات العدو النصراني سنة 301هـ/913م، كان أهل بطليوس في منطقة الغرب يجعلون أسوارهم قوية وعريضة حتى لا يقتحمها العدو، فصيّروها "في عرض عشرة أشبار (2.31م) لوحًا واحدًا"[96]، ويبدو أن هذا الأمر طال أغلب المدن الأندلسية، إذ أن لمدينة ماردة "سورا عرضه اثنا عشر شبرا (2.77م)"[97].

ويصف الإدريسي قنطرة قرطبة قائلًا: "علت القناطر فخرًا في بنائها وإتقانها، وعدد قسيها سبع عشرة قوسًا بين القوس والقوس خمسون شبرًا (11.55 م) وسعة القوس مثل ذلك خمسون شبرًا (11.55م) وسعة ظهرها المعبور عليه ثلاثون شبرًا (6.93م)"[98].

وتحدث ابن أبي زرع عن مسجد القرويين، فقال: "طوله من الحائط الغربي إلى الحائط الشرقي مئة وخمسين شبــرا (34.65 م)"[99]، وأن صومعته "سعة كل وجه منها سبعة وعشرين شبرًا (6.237 م)، فيحتمل في الأربع جهات مئة شبرا واحدة وثمانية شبرا (كذا) (24.948 م)"[100]. ويحتوي مسجد قرطبة على مجموعة من الجايزات والأقواس بلغ "ارتفاع خد الجائزة منه شبر وافر(0.231 م) في عرض شبر إلا ثلاثة أصابع (0.173م)، في طول كل جايزة منها سبعة وثلاثون شبرًا (8.547 م) (...) وبين العمود والعمود خمسة عشر شبرا(3.465 م)"[101]. وللجامع مجموعة من البلاطات، طول "كل بلاط منها ثلاثة وثلاثون شبرًا(7.623 م)"[102]. وعن مسجد بالأندلس قال الحميري: "ومن عجائب البلاط الأوسط من مسجد اقليش، فإنّ طول كل جائزة من جوائزه مائة شبر وأحد عشر شبرًا (25.64 م) وهي مربعة منحوتة مستوية الأطراف"[103].

---

91 الحميري، ص 463.

92 المرجع نفسه، 463.

93 مؤلف مجهول، **كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار: وصف مكة والمدينة ومصر وبلاد المغرب**، سعد زغلول عبد الحميد (معلق) (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1985)، ص 122.

94 البكري، ج 2، ص 684؛ الاستبصار، ص 118.

95 الحميري، ص 172.

96 ابن حيان الأندلسي، **المقتبس من أبناء أهل الأندلس**، بيدرو شالميتا وآخرون (محققون)، ج 5 (مدريد/ بالرباط: المعهد الإسباني العربي للثقافة/ كلية الآداب بالرباط، 1979)، ص 96.

97 الحميري، ص 518.

98 الإدريسي، ج 2، ص 579.

99 ابن أبي زرع الفاسي، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس** (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1972)، ص 55.

100 المرجع نفسه، 56.

101 الإدريسي، ج 2، ص 575 - 576؛ الحميري، ص 457.

102 الإدريسي، ج 2، ص 576؛ الحميري، ص 457.

103 الحميري، ص 52.



ولم يكتف الناس باستعمال وحدة الشبر في تعاملاتهم اليومية، بل أطلقوها كنية على بعض الأشخاص إمّا لطول قاماتهم أو لطول أحد أطراف جسمهم، فابن رشيق القيرواني تحدث عن رجل بلغ طوله اثني عشر شبرًا (2.77 م)[104]، في حيـــن نعت ابن حجر العسقلاني آخر بالمشبر "لأنّ أصابعه كانت كالشبر من الطول"[105].

وظلت وحدة الشبر أساس التعاملات التجارية والاجتماعية في بلاد المغرب والأندلس، كما أنّ إشعاعها لم ينحصر في منطقة دون الأخرى، إذ تشير النصوص إلى استعمالها في كل مناطق المجال المدروس، وإلى استغلالها في مجالات عدة، وهو دليل على استمرار التعامل بها، حتى ما بعد العصر الوسيط، فقائد الجيوش البرتغالية لما نزلت على ساحل الجديدة سنة 1182هـ / 1768م، عهد السلطان العلوي سيدي محمد بن عبد الله أمر "بحفر الأساس لاتخاذ أشبار من جميع جهاتها ونصب عليها خمسة وثلاثين مدفعًا بين كبير وصغير"[106].

خاتمة

كانت لوحدات الإصبع والقبضة والشبر أهمية في التعاملات اليومية لدى أهل المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط، ولما كانت هذه المقاييس تنتمي إلى الوحدات الصغيرة والدقيقة، فإنّ استعمالها كان شائعًا في أمور البيع والشراء والبناء والنقش والزخرفة، فالدقة مطلوبة في هذه الأمور حتى لا يطالها التشويه والارتباك، ويلحق أصحابها الضرر. وما التدقيق الذي اعتمده العلماء في تحديد وحدة الإصبع إلا دليل على ذلك، عندما استعملوا شعر البرذون وحبات الشعير لتحديد مسافة وحدة الإصبع، واستخلاص عمليات حسابية مترابطة فيما بينها تؤدي وفق تدرج دقيق ومضبوط إلى الوحدات الأخرى مثل وحدة القبضة ووحدة الفتر ووحدة الشبر ووحدة الذراع.

لقد حاولنا أن نميط اللثام عن وحدات الإصبع والقبضة والفتر والشبر، وأن نعرّف بها، ونجعلها مفهومة بالنسبة إلى الباحث أو القارئ الحالي حين حولناها إلى الوحدة المترية. فهل يمكن القول، بعد إنجاز هذه الدراسة، إنّ هذه الوحدات المستعملة في بلاد المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط أضحت معلومة القياس لدينا؟



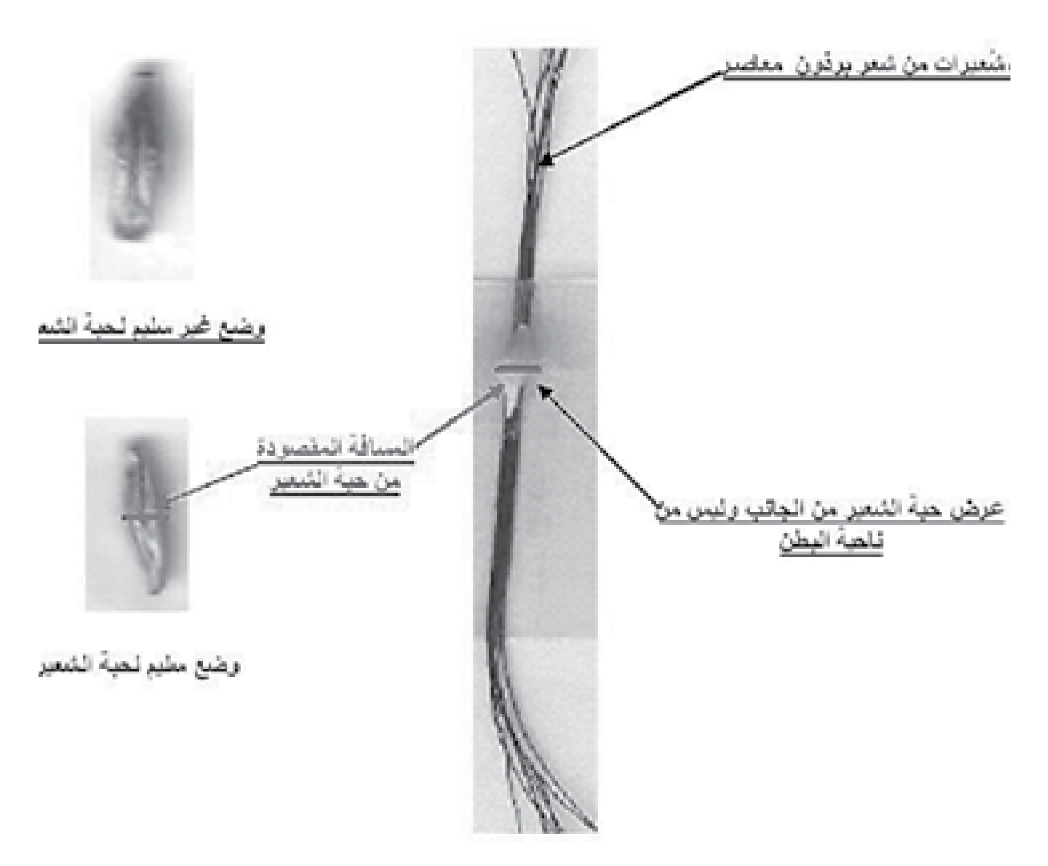
104 ابن رشيق القيرواني، **العمدة في صناعة الشعر ونقده**، مفيد قميحة (محقق) (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ص 417.

105 أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني، **نزهة الألباب في الألقاب**، عبد العزيز بن محمد بن صالح السديدي (محقق)، ج 2 (الرياض: مكتبة الرشد، 1989)، ص 197.

106 أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: الدولة العلوية**، جعفر الناصري ومحمد الناصري (معلقان، محققان)، ج 8 (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1956)، ص 36.

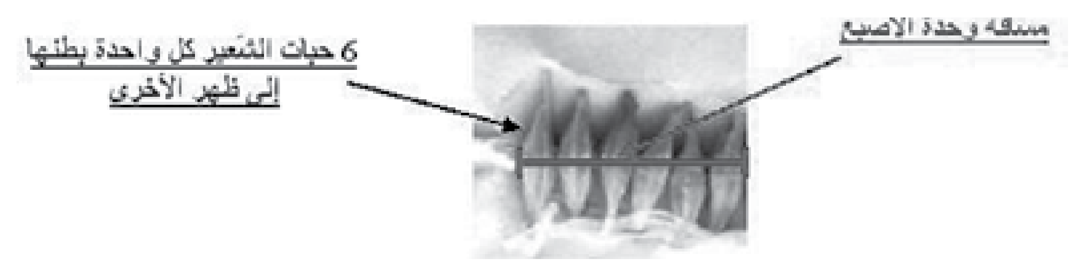
ملحق الصور

الصورة (1): عرض حبة الشَعير يساوي 6 شُعيرات من شعر البرذون



المصدر: من إعداد الباحث

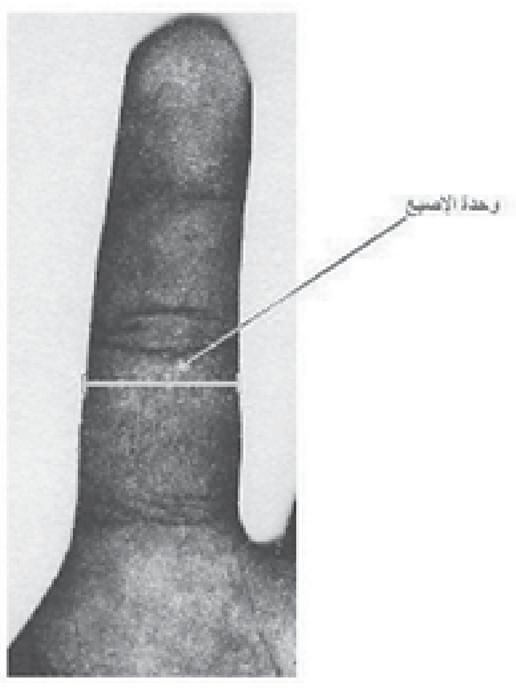
الصورة (2): وحدة الإصبع تساوي 6 حبات الشعير



المصدر: من إعداد الباحث

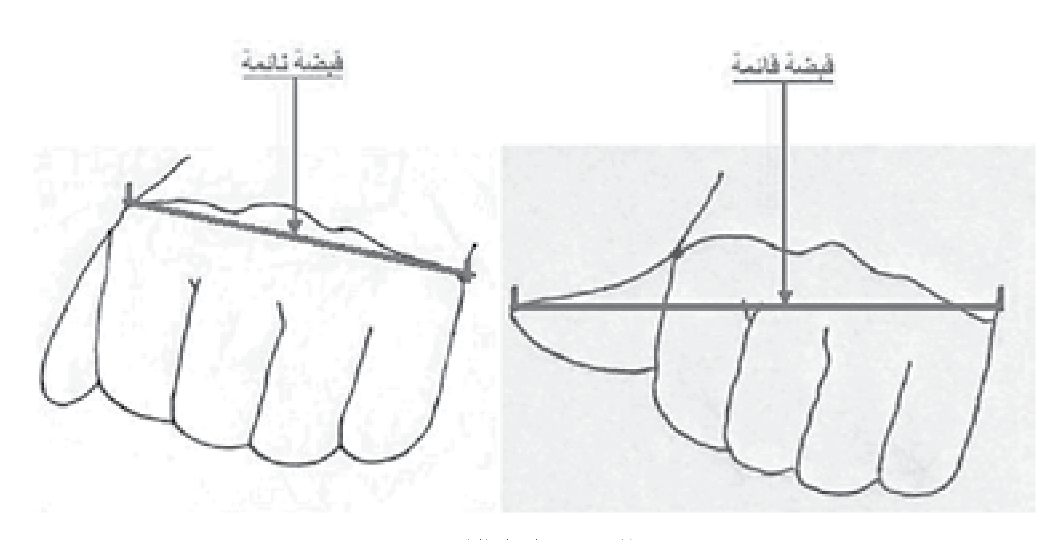


الصورة (3): وحدة الإصبع



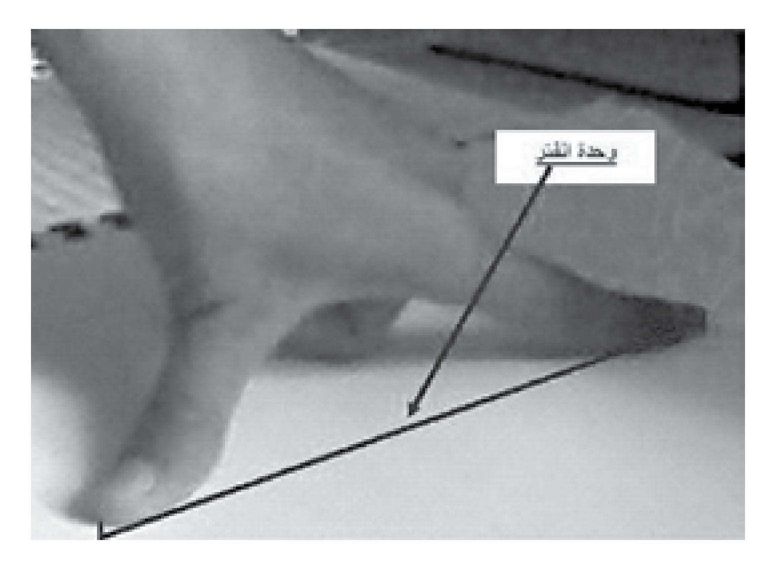
المصدر: من إعداد الباحث

الصورة (4): الاختلاف بين القبضة القائمة والقبضة النائمة



المصدر: من إعداد الباحث

الصورة (5): وحدة الفتر



المصدر: من إعداد الباحث

الصورة (6): وحدة الشبر



المصدر: من إعداد الباحث



قائمة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**.
- السملالي، عباس بن محمد بن إبراهيم. **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، عبد الوهاب ابن منصور(محقق)، الرباط: المطبعة الملكية،1957.
- ابن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة، **بغية الطلب في تاريخ حلب**، سهيل زكار (محقق)، بيروت: دار الفكر، 1988.
- الفاسي، أبو الحسن علي بن عبد الله بن أبي زرع. **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1972.
- ابن الأحمر، إسماعيل بن يوسف. **روضة النسرين في دولة بني مرين**، عبد الوهاب بن منصور (محقق)، الرباط: المطبعة الملكية،1991.
- ابن الأحنف، أبو الفضل العباس. **ديوان العباس بن الأحنف**، بيروت: دار صادر، 1978.
- ابن القطاع، أبو القاسم علي بن جعفر السعدي. **كتاب الأفعال**، بيروت: دار عالم الكتب، 1983.
- ابن بطوطة، محمد بن عبد الله بن محمد اللواتي. **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، علـي المنتصر الكتاني (محقق)، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ.
- ابن جبير، أبو الحسين محمد بن أحمد الأندلسي. **رحلة ابن جبير**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، مصر: دار الكتاب المصري، د ت.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي محمد. **فتح الباري**، محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب (محققان)، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
- ــــــــــــــ. **نزهة الألباب في الألقاب**. عبد العزيز بن محمد ابن صالح السديدي (محقق)، الرياض: مكتبة الرشد، 1989.
- ابن حيان الأندلسي، حيان بن خلف بن حسين. **المقتبس من أبناء أهل الأندلس**، اعتنى بنشره ب.شالميتا بالتعاون لضبطه وتحقيقه مع ف. كورينطي و م. صبح وغيرهما. مطابع رايكارش. م للطباعة العربية، المعهد الإسباني العربي للثقافة- مدريد: كلية الآداب بالرباط، 1979.
- التجيبي، علي بن محمد بن رزين. **فضالة الخوان في طيبات الطعام والألوان: صورة من فن الطبخ في الأندلس والمغرب في بداية عصر بني مرين**، محمد بن شقرون (محقق)، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1984.
- ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر. **الأعلاق النفيسة**، بيروت: دار إحيـاء التراث العربي، 1988.
- ابن رشيق، أبو علي الحسن بن علي القيرواني. **العمدة في صناعة الشعر ونقده**، مفيد قميحة (محقق)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- ابن زمرك، محمد بن يوسف الصريحي. **ديوان ابن زمرك الأندلسي**، محمد توفيق النيفر (محقق)، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997.
- ابـن شـرف، محيي الدين. **المجموع شرح المهذب**، محمود مطرحي (محقق)، بيروت: دار الفكر، 1996.
- المقدسي، أبو محمد مطهر بن طاهر. **البدء والتاريخ**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د ت.

- ابن عذاري، أبو عباس أحمد بن محمد المراكشي. **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب: قسم الموحدين**، محمد إبراهيم الكتاني ومحمد زنيبر ومحمد بن تاويت وعبد القادر زمامة (محققون)، الدار البيضاء/بيروت: دار الثقافة للنشر والتوزيع/دار الغرب الإسلامي، 1985.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. **حاشية ابن عابدين**، بيروت: دار الفكـر، 1386هـ.
- ـــــــــــــــ. **في حكم الذراع الشرعي**، الرباط: مخطوط المكتبة الوطنية رقم د 1210.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي. **تفسير ابن كثير**، بيروت: دار الفكر،1401هـ.
- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. **سنن ابن ماجة**، محمد فؤاد عبد الباقي (محقق)، بيروت: دار الفكر، د.ت.
- ابن منظور، محمـد بن مكـرم الإفريقي المصري. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، د.ت.
- أبو الفدا، عماد الدين إسماعيل محمد بن عمر. **تقويم البلدان**، رينود وماك كوكين ديسلان (مصححان)، بيروت: دار صادر، د.ت.
- أبو الفرج، قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي. **الخراج وصناعة الكتابة**، محمد حسين الزبيدي (محقق)، بغداد: دار الحرية للطباعة،1981.
- الإدريسي، محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحمودي الحسني. **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيـة، 1900.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي. **صحيح البخاري**، مصطفى ديب البغا (محقق)، بيروت: دار ابن كثير، 1987.
- البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز. **المسالك والممالك**، أدريان فان ليوفن وأندري فيري (محققان)، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992.
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. **كشاف القناع عن متن الإقناع**، هلال مصيلحي مصطفى هلال (محقق)، بيروت: دار الفكر، 1402هـ.
- التازي، عبد الهادي. **جامع القرويين: المسجد والجامعة بمدينة فاس**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1972.
- الحميري، محمد بن عبد المنعم. **الروض المعطار في خبر الأقطار**، إحسان عباس (محقق)، بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1980.
- الريس، محمد ضياء الدين. **الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية**، مصر: دار الأنصار، 1977.
- الزجالي، أبو يحيى ابن أحمد عبيد الله القرطبي. **أمثال العوام في الأندلس**، محمد بن شريفة (محقق وشارح ومقارن)، فاس: مطبعة محمد الخامس، 1975.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **نيل الأوطار**، بيروت: دار الجيل، 1973.
- صبحي، الصالح. **النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها**، بيروت: دار العلم للملايين، 1968.
- الطحطاوي، أحمد بن محمد بن إسماعيل الحنفي. **حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح**، مصر: مكتبة البابي الحلبي، 1318هـ.
- العبدري، أبو عبد الله محمد بن محمد الحيحي. **رحلة العبدري المسماة الرحلة المغربية**، محمد الفاسي (محقق)، الرباط: وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، 1968.



- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993.
- القلقشندي، أحمد بن علي. **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، يوسف علي طويل (محقق)، دمشق: دار الفكر، 1987.
- مؤلف مجهول. **كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار: وصف مكة والمدينة ومصر وبلاد المغرب**، سعد زغلول عبد الحميد (معلق)، الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1985.
- المازني، أبو حامد محمد بن عبد الرحيم بن سليمان. **المعرب عن بعض عجائب المغرب**، محمد أمين ضناوي (وضع حواشيه)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
- المالكي، أبو بكر عبد الله بن محمد. **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، البشير البكوش(محقق)، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983.
- مسلم، أبو الحسين القشيري النيسابوري. **صحيح مسلم**، محمد فؤاد عبد الباقي (محقق)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- المقريزي، أبو العباس تقي الدين أحمد بن علي. **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**، بيروت: دار صادر، 1990.
- الناصري، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن خالد. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: الدولة العلوية**، جعفر الناصري ومحمد الناصري (محققان ومعلقان)، الدار البيضاء: دار الكتاب، 1956.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري. **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، بيروت: المكتب الإسلامي، 1405هـ.
- ــــــــــــــ. **شرح النووي على صحيح مسلم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.
- النويري، أحمد بن عبد الوهاب، **كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب**، مصطفى أبو ضيف أحمد (محقق)، الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1984.
- الوزان، الحسن. **وصف إفريقيا**، محمد حجي ومحمد الأخضر (محققان)، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983.
- وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دمشق/ لبنان: دار الفكر/ دار الفكر المعاصر، 1997.
- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح، **تاريخ اليعقوبي**، عبد الأمير مهنا (محقق)، بيروت: مؤسسة الأعلى للمطبوعات، 1993.



يوسف نكادي | Youssef Ngadi*

بعض ملامح تنظيم المجال الحضري في قرطبة من خلال كتاب ديوان الأحكام الكبرى لابن سهل

Urban Space Management in Cordoba

لم تحتـل كتب الفتاوى والنوازل موقعًا متميـزًا في قائمة مصادر الباحثين الذين اهتموا بدراسـة العمران ومظاهر النمو الحضري في بعض مدن الأندلس، على الرغم ممّا تزخر به من مادة علمية. وقد ارتأينا في هذه الدراسة اعتماد نموذج من تلـك الكتب للبحـث في موضوع تنظيم المجال الحضري في قرطبة. ووجدنا ضالّتنـا في كتاب "ديوان الأحكام الكبرى" لأبي الأصبغ عيسى بن سـهل (ت. 486هـ) الذي يتضمن مسـائلَ وفتاوى غنية بمعلومات ومعطيات ذات صلة بالظاهرة الحضرية تسمح بالحديث عن "مجال حضري" في قرطبة كما يعرفه المختصون بالبحث في الظاهرة الحضرية.

ونسـتطيع أن نقـول، في ضوء المـادة التي أمدّنا بها كتاب "ديـوان الأحكام الكبرى"، إنّ جانبًا مهمًا مـن التدبّر والعقلانية كان حاضرًا في عملية تنظيم المجال الحضري في قرطبة على الرغم من بعض السلبيات التي شابته، ما يفنّد مقولة غياب العقلانيـة وضعف مسـتوى تنظيم المجال الحضري (في هذه المدينة، وفي مدن دار الإسـلام عامـةً) التي روّج لها كثيرًا بعض الباحثين الغربيين.

كلمات مفتاحية: منيات، القيروان، فاس، الفتاوى، حومة، الأسواق، الحمامات، الأفران، الزقاق.

Islamic theological works have not traditionally been reliable resources for research on the architecture and urban development of Andalusian cities. In this paper, a number of these books have been used in researching urban planning in Cordoba, particularly Diwan of Grand Judgments by Abi Al-Asbagh Issa bin Sahel (d. 486 of the Hijri Calender), which provides a rich resource on the study of the experience in the medieval cities of Al Andalus. This and similar works reveal various features of Cordoba's urban development, such as the gradual loss of the tribal dimension in urban planning, the importance of spatial centralization, the lack of clear boundaries between private and public property in the communal use of the urban space, and the significance of religion in the organization of residential units. Based on the material in Issa bin Sahel's work, one may conclude that a large amount of planning and rationality was present in the organization of urban space in Cordoba, despite various flaws. This thesis debunks the commonly-held argument, promoted by Western researchers, that rationality was absent and that urban planning was weak in the development of Cordoba and Islamic cities in general.

Keywords: gardens, Kairouan, Fes, fatwas, urban quarters, souks, hamams, bakeries, alleys.

* متخصص بتاريخ أوروبا الوسيط وتاريخ الأندلس. أستاذ تعليم عالٍ مساعد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية خلال الفترة 1984 - 2000 بوجدة - المغرب.

Historian of Europe in the Middle Ages, and on Arab-ruled Iberia. From 1984 to 2000, Nakadi was an Assistant Professor of Higher Education at the Faculty of Arts and Humanities in Oujda, Morocco.



مقدمة

منذ ثمانينيات القرن الماضي، أخذت كتب الفتاوى والنوازل تحتل موقعًا متميزًا في قائمة المصادر التي يعتمدها الباحثون في حضارة بلاد المغرب والأندلس وتاريخها. ويعزى ذلك لوفرة ما تقدّمه من مادةٍ علمية لا تتيحها المصادر التقليدية، كالحوليات التاريخية مثلًا.

وقد اعتمدنا على نماذج منها في بحثٍ رامَ الكشف عن جوانبَ من واقع البادية الأندلسية خلال القرن الخامس الهجري[1]. وها نحن نعتمد على نموذج آخر منها في هذه المقالة للحديث عن بعض ملامح تنظيم المجال الحضري في قرطبة. ويتعلق الأمر بكتاب "ديوان الأحكام الكبرى" لابن سهل.

والجدير بالذكر أنّ ثلة من الباحثين خصّت قرطبة وحواضر أندلسية أخرى، بدراساتٍ قيّمة[2]، تناولت في فصول منها العمران ومظاهر النمو الحضري. وقد اعتمدت في تلك الدراسات على مختلف المصادر المتداولة من كتب تاريخٍ عام وكتب جغرافيا ورحلات وكتب الأدب، إضافةً إلى خلاصات بعض عمليات التنقيب الأثري، بينما كان اعتمادهم على المصنفات الفقهية، بمختلف مشاربها، محدودًا إلى حدٍ ما. وقد شدّد أحدهم في كونه وقف، وهو يسعى إلى تحقيق جملةٍ من فصول كتاب "ديوان الأحكام الكبرى"، على ما يزخر به من نصوص ذات صلة بالعمران، فقام باستخراجها وتحقيقها ونشرها في كتيّب مستقل[3] أراد من خلاله وضع تلك النصوص رهن إشارة القرّاء، وتسليط الضوء على "عاملين حضاريَين التحما وساهما في تكوين المدينة العربية الإسلامية"؛ وهما "العامل الروحي والعامل المدني". وفي الاتجاه ذاته، حاول باحثٌ آخر اعتماد بعض المصنفات الفقهية لرصد مدى مواكبة التشريع الفقهي في الأندلس التطور العمراني والحضري[4].

ونحن لا ننوي، في هذه الدراسة، استحضار مختلف كتب الفقه للحديث عن العمران وعن النموّ الحضري في قرطبة. ولكنّنا سنحاول تسليط الضوء على جوانب من التنظيم الحضري فيها، كما ذكرنا سابقًا، من خلال مصنف ابن سهل لإبراز بعض خاصيات ذلك التنظيم من جهة، ولتبيان مدى قيمة المصنف المعتمد في دراسة من هذا القبيل، من جهة أخرى.

ولد أبو الأصبغ عيسى بن سهل الأسدي الجياني سنة 413هـ، وتوفي سنة 486هـ. واشتهر بكونه كان أحد كبار القضاة والمفتين في أندلس القرن الخامس الهجري. انتقل بين جيان، مسقط رأسه، وقرطبة وإشبيلية وغرناطة وسبتة وطنجة، فقيهًا مشاورًا ومفتيًا وقاضيًا. فعدّه الكثير ممّن ترجموا له، ونقلوا لمعًا من أخباره، أمثال ابن الحاج الشهيد (ت. 529هـ) والقاضي عياض السبتي (ت. 544هـ)

---

1 البحث تحت عنوان: "إسهامات كتب الفتاوى والنوازل في الكشف عن جوانب من واقع البادية الأندلسية في القرن الخامس الهجري"، أسهمنا به في أشغال ندوة في موضوع "النوازل والبحث العلمي"، نظمتها مجموعة البحث في التراث النوازلي بالغرب الإسلامي في كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس- فاس يوم 17 شباط/فبراير 2009. لم يَجْر نشر أعمال الندوة المذكورة، ونشر نص البحث يوم 17 كانون الأول/أكتوبر 2010، في موقع **المنشاوي للدراسات والبحوث**، على الرابط: http://www.minshawi.com/node/1574

2 من بينها على سبيل المثال دراسة: عبد العزيز سالم، **قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس (دراسة تاريخية، عمرانية، أثرية في العصر الإسلامي)**، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1997)؛ ودراسة أخرى حول مدينة ألمرية تحت عنوان: **تاريخ مدينة ألمرية الإسلامية قاعدة أسطول الأندلس** (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1984)؛ ودراسة: أحمد فكري، **قرطبة في العصر الإسلامي: تاريخ وحضارة** (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1983)؛ وكمال السيد أبو مصطفى، **مالقة الإسلامية في عصر دويلات الطوائف (القرن الخامس الهجري - الحادي عشر الميلادي) دراسة في مظاهر العمران والحياة الاجتماعية** (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1993).

3 يتعلق الأمر بكتيّب: محمد عبد الوهاب خلاف (محقق)، **وثائق في شئون العمران في الاندلس المساجد والدور، مستخرجة من مخطوط الاحكام الكبرى للقاضي ابي الاصبغ عيسى بن سهل الاندلسي** (القاهرة: المركز العربي، 1983).

4 نعني هنا: أحمد الطاهري، "التشريع الفقهي بالأندلس في مواكبة التطور العمراني والحضري"، في: **دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس عصري الخلافة والطوائف** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1993).

وابن بشكوال (ت. 578هـ)، واحدًا من أكبر العارفين بالنوازل، والبصراء بشؤون الأحكام، ألّف فيها كتابًا مفيدًا اشتهر باسم "الأحكام الكبرى"، عوّل عليه الحكام والعلماء.

قُدّر لهذا الكتاب أن تصلنا منه تسع نسخ، يوجد معظمها في خزانات مغربية، من بينها نسخة محفوظة في قسم المخطوطات في الخزانة العامة في الرباط (تحت رقم ق. 838) اطّلعنا عليها، واستقينا منها مادةً غزيرة استثمرناها في إنجاز أطروحتنا حول "الزراعة في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري"[5]، وفي إنجاز البحث المشار إليه سابقًا.

وكان للتهامي الأزموري، أحد العلماء المغاربة المحدثين، كسب السبق في التعريف بهذا المخطوط حين نشر أحد أبوابه، وهو "باب في مسائل الاحتساب"، على صفحات عددٍ من مجلة هسبريس تمودا صدر سنة 1973. ثم قام الباحث المصري محمد عبد الوهاب خلاف بنشر مجموعة نصوص منه في ستّة كتيّبات من القطع المتوسط[6] صدرت في الفترة الواقعة بين السنوات 1980 و1985. وبعد هذا التاريخ، قُدّر لمصنّف ابن سهل أن يحظى بمزيد من اهتمام الباحثين الجامعيين العرب. فقد قامت الباحثة السعودية نورة محمد عبد العزيز التويجري بتحقيق قسمٍ أوّل منه في إطار رسالة جامعية لنيل الماجستير، وقسم ثانٍ منه لنيل شهادة الدكتوراه. ونشرت النص الكامل محققًا في كتاب من جزءين سنة 1995 تحت عنوان: "الإعلام بنوازل الأحكام" (عنوان رئيس)، وتحته عنوان فرعي "المعروف بالأحكام الكبرى". ثم ارتأى الباحث رشيد حميد النعيمي بدوره تحقيقه في إطار أطروحة جامعية لنيل الدكتوراه. ونشره سنة 1997 تحت عنوان: "ديوان الأحكام الكبرى". وقام الباحث محمد حسن إسماعيل بتحقيقه ونشرته مؤسسة دار الكتب العلمية سنة 2005، تحت عنوان رئيس: "كتاب النوازل والأعلام"، وعنوان فرعي: "المسمى ديوان الأحكام الكبرى". ثم قام الباحث المصري يحيى مراد بتحقيقه ونشره ضمن إصدارات دار الحديث القاهرية سنة 2007 تحت عنوان: "ديوان الأحكام الكبرى أو الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سيَر الحكّام".

وتتوزع مادة كتاب ابن سهل على أبواب الفقه المعروفة؛ كباب القضاء والأحكام، وباب الوصايا، وباب الطلاق، وباب البيوع... ويتميز عن غيره من المصنفات النوازلية التي تعود إلى القرن الخامس الهجري، بكون صاحبه يستعرض في كلّ باب ما يتصل به من أحكام، ويفتي في الوقت ذاته في النوازل والمسائل المتصلة بذلك الباب، وقد تضمّن نوازل ومسائل في قضايا ذات صلة بالدور والحوانيت والمساجد والأفران والحمامات والمقابر والمسالك والمحجّات وغيرها من المنشآت والمرافق التي كانت تقدّم خدمات لسكان قرطبة. وعلى المنوال نفسه كان الأمر في غيرها من حواضر الأندلس. وقد وردت أهم تلك النوازل والمسائل ضمن مواد "باب في البيوع"، و"باب الصدقات والهبات"، و"باب مسائل الاحتساب".

كانت الدور والأفران والحمامات والمساجد، وباقي المرافق، منتشرة في أحياء المدينة. وعرفت تلك الأحياء بالأرباض، إذ ورد فعلًا ذكر أحدها في مصنف ابن سهل باسم "ربض حوانيت الريحاني"[7]. وبلغ عددها ما ينيف عن واحد وعشرين ربضًا عند اكتمال نمو

---

5 صدرت سنة 2007 ضمن منشورات مطبعة الجسور في وجدة.

6 هي كما يلي: **وثائق في أحكام القضاء الجنائي في الأندلس** (القاهرة: المطبعة العربية الحديثة، 1980)؛ **وثائق في أحكام قضاء أهل الذمة في الأندلس** (القاهرة: المطبعة العربية الحديثة، 1980)؛ **ثلاث وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الأندلس** (القاهرة: المطبعة العربية الحديثة، 1981)؛ **وثائق في الطب الإسلامي ووظيفته في معاونة القضاء في الأندلس** (القاهرة: المطبعة العربية الحديثة، 1982)؛ **وثائق في شئون العمران في الاندلس (المساجد والدور)**؛ **وثائق في شؤون الحسبة في الأندلس** (القاهرة: المطبعة العربية الحديثة، 1985).

7 عيسى بن سهل، **ديوان الأحكام الكبرى أو الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سير الحكام**، يحيى مراد (محقق)، (القاهرة: دار الحديث، 2007)، ص 347. وهي النسخة التي اعتمدها الباحث في إنجاز هذه الورقة.

قرطبة بحسب إفادات بعض الباحثين[8]. وتوزعت بين سبعة أرباض في الجهة الشرقية، وتسعة أرباض في الجهة الغربية، وثلاثة أرباض في الجهة الجوفية، وربضين بالجهة القبلية[9]. تفيد مصادر القرن الرابع الهجري والدراسات الحديثة بأنّ تلك الأرباض كانت آهلة بالسكان الذين ارتبط معظمهم بأنشطة حضرية صرفة (سياسية - إدارية، ودينية، واقتصادية، وثقافية). ومن هذا المنطلق، نستطيع أن نتحدث عن مجال حضري في قرطبة، بما أنّ هذا الأخير، كما يعرّفه المختصون في الظاهرة الحضرية، هو "مجموعة متصلة، أو شبه متصلة، من الفضاءات الحضرية المكونة من مساكن ومنشآت دينية واقتصادية ومرافق عامة موجَّهة لخدمة السكان وإشباع حاجياتهم وتحقيق رغباتهم المادية والروحية"[10].

وتقتضي الضرورة العلمية توضيح أنّ التعريف المقترح لا ينصّ صراحةً على الفضاءات الخضراء التي تحتضنها المدينة، ممثّلة في المنتزهات والحدائق العمومية، على الرغم من أنّ عبارة "شبه متصلة" تسمح بإدراج هذه الفضاءات ضمن المجال الحضري. وكذلك كانت قرطبة، فإنّ الأرباض التي تألفت منها، لم تكن كلّها منشآت عمرانية متصلة على الرغم من قول بعض الباحثين، نقلًا عن مصنفات جغرافية قديمة، بأنّ "المباني كانت متصلة بين قرطبة والزهراء والزاهرة"[11]. والواقع أنّ تلك المباني كانت تفصل بين بعضها البعض مجموعة جنّات وبساتين يملكها أفرادٌ من العامة ومنيات[12] يملكها أفراد الأسرة الحاكمة، أو أفراد من خاصة المجتمع. وقد يحدث أن توجد بمحاذاة دار، جنّة محاطة بسور حسبما يتضح من قول ابن سهل: "كتبت إلى شيوخنا في قرطبة سنة 454هـ في موضوع رجل باع دارًا تتصل بها جنة محدق عليها وليس لها باب ولا طرق إلا على الدار"[13]. وقد يحدث أن توجد بين مجموعة دور، جنة مفتوحة، كما ورد في حديثه عن سوء تفاهم حصل بين رجل اشترى من أخوين "جنة بحاضرة قرطبة بشرقي مدينتها بربض حوانيت الريحاني بحومة مسجد أسلم"[14].

ويمكن أن نستشف، في ضوء هذه المعطيات الأولية، أنّ الربض كان يمثّل فضاء حضريًا، لأنّه كان يتألف من مجموعة حومات تضم كلّ واحدة منها عددًا من الدور والحوانيت ومسجدًا وفرنًا، على الأقل، وحمامًا. وإضافةً إلى ما ذُكر، كان بعض من الأرباض الواحد والعشرين يضمّ أسواقًا وقيساريات وورشات الصناع والحرفيين والقصور الخلافية والمنيات وعددًا من البساتين والجنّات والمقابر. وهذا ما يعطي المجال الحضري في قرطبة شكل لوحة فسيفساء بامتياز.

كان كلّ فضاء من الفضاءات الحضرية، أي كلّ ربض من الأرباض، بمنزلة منصة تقوم فوقها حياة الإنسان، لأنّ أفراد المجتمع هم الذين كانوا يقيمون في المساكن المشيّدة فيها. وفيها كانوا يزاولون أنشطة يحصلون منها على معاشهم، وكانوا يمارسون فيها شعائرهم الدينية أيضًا.

---

8 من بينهم: سالم، ج1، ص 177؛ وفكري، ص 172.

9 لمزيد من التفاصيل بخصوص الأرباض وأسمائها يمكن العودة إلى كتابَي: سالم، ص 177 - 180؛ وفكري، ص 169 - 177.

10 انظر في هذا الشأن:

- Yves-Marie Allain & Jean-Pierre Muret & Marie-Lise Sabrié, *Les espaces urbains.Concevoir, réaliser, gérer* (Paris: Les Editions du Moniteur, 1987).

- Bernard Gauthiez, *Espace urbain: Vocabulaire et morphologie* (Paris: Les Editions du Patrimoine, 2003).

11 انظر على سبيل المثال ما يورده: سالم، ج1، ص 175.

12 منيات ومنى، مفردها منية، وهي حيازات كان معظمها في ملكية أفراد الأسر الحاكمة الذين كانوا يحرصون على غراستها بشتّى ضروب النباتات والأشجار المثمرة ليس لجني غلاتها في المقام الأول، ولكن لاتّخاذها فضاءات للمتعة والترويح عن النفس. وقد انتشر معظمها في قرطبة منذ أن أنشأ عبد الرحمن الداخل "منية الرصافة"، ثم ظهرت نماذج أخرى منها في المدائن التي اتخذت قواعد ملك بعد قيام الممالك الطائفية. لمزيد من التفاصيل، انظر كتاب: سالم، ج1، ص 204 - 214؛ وكتاب: يوسف نكادي، **الزراعة في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري** (وجدة: مطبعة الجسور، 2007)، ص 148 - 150.

13 ابن سهل، ص 294.

14 المرجع نفسه، ص 347.

وفي جميع الأحوال، كانت عملية الإقامة ومزاولة النشاط تنطوي على عملية تدبير يقوم بها الإنسان قصد تحقيق منفعة خاصة أو عامة. وهذا البعد السوسيو - اقتصادي هو بالذات ما يركّز عليه المهتمون بالظاهرة الحضرية، حين يذهبون إلى التأكيد أنّ عملية تنظيم المجال الحضري هي طريقة تدبير الإنسان ذلك المجال بهدف تحقيق المنفعة[15].

ومن الواضح أنّ عملية التدبير التي تشترك في القيام بها السلطات المشرفة على سير الشأن العام وسائر الأفراد المقيمين في المجال، تنطوي على نوعٍ من الإرادية[16] un volontarisme تجد تطبيقاتها في الشكل الذي تنتظم به المساكن والمنشآت العمرانية التي تؤثّث المجال الحضري. ومن ثم، تغدو عملية تنظيم المجال الحضري نوعًا من الإسقاط الاجتماعي والثقافي والسياسي لمجتمع من المجتمعات خلال فترة تاريخية معينة. وبعبارة أخرى، فإنّ قيام السلطات وأفراد المجتمع بتنظيم مجال معيّن، أو تدخّلهم لإعادة تشكيل ذلك المجال، من خلال تشييد مساكن ومنشآت وإقامة مرافق، أمر يعكس إلى حدٍ بعيد نوعية وطريقة تصوّر أفراد تلك الجماعة للعالم أو تمثّلها له.

وهذا ما يستفاد من بعض الشواهد النوازلية التي يتضمنها كتاب "ديوان الأحكام الكبرى"، والتي سنعتمدها في استعراض بعض خاصيات المجال الحضري في قرطبة بعد أن تحدّثنا بإيجاز عن مواصفاته العامة.

أولًا: تلاشي البعد القبلي في تنظيم المجال الحضري

يرى بيير گيشار Pierre Guichard أنّ التعمير في مدينتَي القيروان وفاس جرى على أساس انتشار متجاور Une Juxtaposition للقبائل في المجال الحضري في المدينتين. ويعتقد أن تكون الظاهرة ذاتها قد تكررت في قرطبة، وفي غيرها من مدائن الأندلس بعد الفتح[17]. ومعنى ذلك، من وجهة نظره، أنّ تطابقًا حدث بين تنظيم المجال الحضري والتنظيم القبلي.

ويبدو أنّ بيير گيشار ينطلق بهذا الخصوص من الظروف التي جرَت فيها عمليات الاستيطان في الأندلس خلال السنوات التي أعقبت الفتح، ويعمّم ذلك على القرون اللاحقة دون أن يأخذ في الحسبان التطورات التي شهدتها بنية المجتمع والعلاقات الاجتماعية؛ إذ انتهى أحد الباحثين في هذا الشأن إلى خلاصات مفادها أنّ العلاقات القبلية أخذت تشهد نوعًا من التلاشي منذ مطلع القرن الرابع الهجري[18]، وبخاصة في الحواضر.

وممّا لا شك فيه أنّ المتغيرات والأحداث السياسية التي ظلت تشهدها الأندلس باستمرار منذ القرن المذكور زادت من تلاشي علاقات القرابة؛ إذ تراجع الزواج الداخلي، أي ذلك الذي يجري بين أطراف داخل الجماعة القرابية نفسها، كما شاعت ظاهرة الزواج

---

15 يمكن العودة في هذا الشأن إلى مؤلف من إنجاز جماعي تحت عنوان:
L'espace urbain en méthodes (Marseille, Editions Parenthèses, 2008), p. 6 - 8.

16 يعبّر بعض الباحثين الفرنسيين عمّا ذهب إليه بقولهم:
"l'espace urbain engage la mobilité des citoyens".

انظر: .Ibid., p9

17 انظر بحثه:
Pierre Guichard, "Les villes d'al-Andalus et de l'Occident musulman aux premiers siècles de leur histoire. Une hypothèse récente," in: P. Cressier et M. García-Arenal (dir.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occi- dental*, Colloque organisé par la Casa de Velazquez et le Consejo Superior de Investigaci- ones Cientificas (Madrid: éd. De la Casa de Velazquez, 1998), p. 41.

18 نقصد هنا أحمد الطاهري الذي تناول الموضوع في مقالة له تحت عنوان: "المجتمع الأندلسي في عصر الخلافة: انحلال الروابط القبلية والطائفية"، **بحوث، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، العدد الأول، (1988)، ص 129 - 158. وقد انتهى الباحث بدوره إلى هذه الخلاصة في بحث حول "الأسرة في البادية الأندلسية خلال القرن الخامس الهجري"، شارك به في ندوة نظمتها مجموعة البحث في تاريخ البادية المغربية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في القنيطرة. وقد صدرت أعمال تلك الندوة بعنوان: **الأسرة البدوية في تاريخ المغرب** (الرباط: منشورات مكتبة دار السلام، 2006).



المختلط بين ذكور وإناث ينحدرون من أصول عرقية ودينية مختلفة. وفي الوقت ذاته، أضحى بإمكان عدد من الأفراد التسري بالجواري والإماء اللائي لم ينضب معينهنّ إلا بعد توقّف الحملات العسكرية في المعاقل المسيحية من شبه جزيرة أيبيريا. وتبعًا لذلك، لم تعد الأسر التي تربط بينها صلات قرابة، تحرص على الإقامة في دور (تجمعات سكنية) متجاورة.

لقد أورد ابن سهل أسماء عدد كبير من الأشخاص عند حديثه عن عمليات بيع دار من الدور التي شكّلت أهمّ معالم الفضاء الحضري في قرطبة، أو شرائها أو تحبيسها أو قسمتها، دون ذكر أسماء قبائلهم. كقوله: "كانت لإبراهيم بن محمد دار بحاضرة قرطبة بحومة مسجد الغلباطي"[19]. أو قوله، في معرض جوابه عن إحدى النوازل: "(...) دار ابن أشرس بالربض الشرقي من مدينة قرطبة على نهرها بحومة مسجد ضوء"[20]. وفي بعض الحالات يورد اسم الشخص منتسبًا إلى حرفة أو مهنة، كقوله في معرض جوابه عن إحدى النوازل: "غاب علي بن أحمد بن سعيد المعروف بابن الخراز"[21]. وقوله: "ثبت عند ابن الليث موت مبارك الصياد الذي كانت له دار بحومة باب اليهود في درب ابن عبد الله"[22].

وتؤكد المعطيات التي يتضمنها بعض كتب التراجم هذا الاتجاه. إذ لم يقم واضعو مصنفات ما بعد منتصف القرن الرابع الهجري بربط أسماء الدور، عند الحديث عن المترجم لهم، بأسماء القبائل إلا في حالات نادرة، من قبيل حالة العالم أبي عبد الله محمد بن عيسى بن غانم بن محمد الغساني المعروف بالأندراشي، والذي يذكر ابن بشكوال، وهو يعرّف به، أنّ "سكناه بقرطبة بغدير ثعلبة بدور بني ادريس، وصلاته بمسجد ابن إدريس"[23].

ويستفاد من مصنف ابن سهل وغيره من المصنفات النوازلية، ككتاب "الأحكام" لأبي المطرف الشعبي المالقي[24]، و"كتاب الفتاوى" لأبي الوليد بن رشد القرطبي[25]، أنّ المتغيرات والأحداث السياسية المشار إليها، أفضت إلى حركية في أوساط الأسر القرطبية. وكانت تلك الحركية إرادية أحيانًا، ولكنّها أضحت قسرية منذ مطلع القرن الخامس الهجري بعد اندلاع ما يعرف بالفتنة سنة 400هـ[26]. فحدث أن غادر الحاضرة وأعمالها كثيرٌ من السكان، فرادى أو بمعية أفراد أسرهم، وتركوا دورًا وضياعًا سطا عليها الغير في سياق ظاهرة الغصب التي تفشّت آنذاك[27]. وما يهمنا في ما نحن بصدده في هذا المقام، هو أنّ من رحلوا عن قرطبة لم يكونوا يحرصون على الإقامة، في المدن التي التحقوا بها، في حومات يقطن فيها من تربطهم بهم صلات قرابة. وعلى الرغم من أنّ ابن سهل لم يعرض لحالات تنقّل أسر بعينها، فقد أورد معلومات كثيرة في أكثر من باب عن حالات "المغيب المتصل" التي كان "أبطالها" بعض أرباب الأسر الذين كانوا

---

19 ابن سهل، ص 437.

20 المرجع نفسه، ص 543.

21 المرجع نفسه، ص 378.

22 المرجع نفسه، ص 379.

23 أبو القاسم خلف بن عبد الملك ابن بشكوال (ت. 578هـ)، **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم**، إبراهيم الأبياري(محقق)، (القاهرة - بيروت: دار الكتاب المصري - دار الكتاب اللبناني، 1989)، ج2، ص 706، ترجمة رقم 1052. نشير إلى أنّ المترجم له ولد سنة 320هـ ولم يرد ذكر تاريخ وفاته.

24 هو أبو المطرف عبد الرحمن بن قاسم الشعبي المالقي، ولد سنة 420هـ، وتوفي سنة 497هـ. تولى منصبَي الإفتاء والشورى واعتلى خطة قضاء مالقة. اشتهر بوضع كتاب في أحكام الفقه، جرى نشره تحت عنوان: **الأحكام للقاضي أبي المطرف عبد الرحمن بن قاسم الشعبي المالقي (ت 497هـ)**، الصادق الحلوي(محقق ومقدم)، ط1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992).

25 هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكي المفتي وقاضي الجماعة الشهير، ولد سنة 450هـ، وتوفي سنة 520هـ، وضع مدونات فقهية كبرى كالبيان والتحصيل والمقدمات الممهدات، كما وضع مؤلفًا في صنف الفتاوى قام بجمع نصوصه وتحقيقها المختار بن الطاهر التليلي ونشره تحت عنوان: **فتاوى ابن رشد**، المختار بن الطاهر التليلي(محقق)، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987).

26 لمعرفة المزيد عن طبيعة تلك الفتنة، انظر كتاب: أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي (ت. 488هـ)، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، لجنة إحياء التراث(محقق)، (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 17 - 36.

27 انظر حالات عن هذه الظاهرة في كتاب: **الأحكام للمالقي**، ص 166 - 172.

يغادرون أسرهم إلى وجهات لا يعلمها أحد. ويغيبون لمدة قد تصل أحيانًا إلى العشرين سنة، تنقطع خلالها أخبارهم تمامًا[28]. ولا شك في أنّ المغيب المتصل لم يكن يقوم به أرباب الأسر وحدهم، وإنّما كان يرافقهم فيه أفراد أسرهم أيضًا، حسبما يستشف من نازلة أفتى فيها ابن رشد في موضوع "رجل غاب عن مكانه، وترك به دارا خربة". فلمّا طالت غيبته "عمد إليها بعض قرابته وبناها من ماله"[29]. فلو كان رب الدار رحل بمفرده، لما عمد صاحبنا إلى إعادة بنائها من تلقاء نفسه.

ومهما يكن من أمر، فإنّ ما يهمنا في هذا الشأن، هو أنّ الغائبين، فرادى أو بمعية أفراد أسرهم، كانوا يقيمون إبان فترات غيابهم في حواضر في حومات لا يعرفهم فيها أحد، ولذلك كانت تنقطع أخبارهم.

ومن القرائن الدالة أيضًا على تلاشي روابط القرابة، وجود مسائل يتضمنها "كتاب ديوان الأحكام الكبرى" تفيد بأنّ أسرًا مسلمة كانت تقيم في دور مجاورة لدور تقيم فيها أسرٌ من أهل الذمة، كما توضح ذلك مسألة تداولها ثلة من الفقهاء المشاورين، ومن بينهم ابن لبابة[30]، في موضوع وكيل يتيم أراد بيع دار يملكها ذلك اليتيم "لقربها من دور اليهود، وحيث تباع الخمر ويجتمع أهل الفساد والشر"[31]. ويؤكد أيضًا الأمر ذاته قول ابن سهل: "ابتدأ القاضي أبو المطرف عبد الرحمن بن سوار قبل وفاته النظر في مسألة طرحها المسمى حسان بن عبد الله الذي كانت له دار بداخل مدينة قرطبة بحومة مسجد صواب تلاصق دارا أخرى موقوفة على شنوغة اليهودي"[32]. وقريبًا من هذه النازلة، أفتى ابن رشد في موضوع "رجل باع داره من يهودي بحظه من بئر مشتركة" بينهما[33].

ثانيًا: غلبة التمركز على المجال الحضري

تسمح مجموعة نوازل يتضمنها مصنف ابن سهل بالقول بأنّ المجال الحضري في قرطبة كان يغلب عليه التمركز بالنظر إلى قرب الوحدات السكنية من المساجد ومن الأسواق ومن المقابر، فضلًا عن وجود جنات في بعض الأرباض بمحاذاة المنازل. ومن بين تلك النوازل، نازلة في موضوع تجار كانوا يؤدون الصلوات في حوانيتهم وبالقرب منها ثلاثة مساجد[34]. ونازلة في موضوع عيب اكتشفه رجل في جنة ابتاعها. وتقع الجنة شرقي قرطبة في ربض حوانيت الريحاني في حومة مسجد أسلم[35]. ونازلة في موضوع رجل اشترى عرصة ملاصقة لمقبرة أراد تحبيسها ليدفن فيها من يموت من ولده وأهله. وكان لرجل آخر دار ملاصقة لهذه العرصة[36].

وتؤكد نازلة طُرحت على أنظار ابن رشد[37] بدورها ظاهرة التمركز على الرغم من أنّها لا تهمّ قرطبة. فقد سئل من مدينة باغة التابعة لكورة إلبيرة، في موضوع ورثةٍ آلت إليهم؛ "دور، وأراضٍ، وجنّات" تقع في إحدى جهات المدينة قاموا باستغلالها فترة من الزمن. وحدث، أيام حكم بني عباد، أن رأى والي تلك الجهة ضمّ ما بعد عن سور المدينة من ممتلكات عقارية إلى المدينة وإحاطتها بسور ثانٍ ليتحصن الناس بسبب

28 انظر على سبيل المثال النماذج الكثيرة التي يتضمنها: "كتاب الأقضية"، في: **ديوان الأحكام الكبرى**، ص 360 وما بعدها.

29 انظر: **فتاوى ابن رشد**، السفر الأول، ص 337 - 338.

30 هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن لبابة، كان من كبار الفقهاء الحافظين والعارفين بالأحكام، توفي سنة 314هـ، انظر ترجمته: الحميدي، ص 76.

31 ابن سهل، ص 104.

32 ابن سهل، ص 493.

33 **فتاوى ابن رشد**، السفر الأول، ص 605 - 606.

34 ابن سهل، ص 543.

35 المرجع نفسه، ص 347.

36 المرجع نفسه، ص 593.

37 انظر نصها في: **فتاوى ابن رشد**، السفر الأول، ص 305 - 308.



الفتنة. فدخلت تحت السور الجديد إحدى جنات الورثة السابق ذكرهم. فعمد إليها الوالي واقتطع من مساحتها ثلثًا، أو أكثر قليلا، أنشأ به حوانيت وقيسارية وفرنًا جعلها تابعة لبيت مال المسلمين. ثم عمد الورثة بدورهم، فقسموا ما تبقّى من الجنة عراصا باعوها لمن ابتنوا بها دورًا.

وتفصح كتب التراجم هي الأخرى عن ظاهرة التمركز، حين يرد في معرض التعريف ببعض العلماء، قول مؤلف أحد تلك الكتب بأنّ فلانًا كان "سكناه بمقبرة كذا". كقول ابن بشكوال في التعريف بأحمد بن وليد بن هشام بن أبي المفوز (ت.399هـ): "كان سكناه بمقبرة أبي العباس الوزير بزقاق الشبلاري"[38]. وكان يجاوره في سكنى المقبرة ذاتها العالم أبو محمد عبد الله بن سعيد بن خيرون بن محارب (ت.403هـ)[39].

ومما لا شك فيه، أنّ هذا التمركز ينسجم مع مقاصد تنظيم المجال الحضري التي كانت تروم خدمة الفرد والجماعة التي تقيم في ذلك المجال. وكانت تلك الخدمة تسري خلال فترة حياة الفرد والجماعة، وكذلك عند الوفاة وبعدها، حيث يوارى المتوفون الثرى في مقابر مجاورة للتجمعات السكنية. وتظل الصلات قائمة بينهم وبين أقربائهم من الأحياء الذين يستطيعون زيارة مقابرهم بانتظام بحكم قربها من الحومات. غير أنّ اختلالات كانت تترتب عن هذا التمركز. وكان يزيد من حدّتها سوء التدبير بوجهٍ عام، وسلوك بعض الجماعات والأفراد بوجهٍ خاص، حسبما يتضح من مجموعة نوازل ومسائل بتَّ فيها ابن سهل؛ فمقبرة "متعة" المحاذية لبعض الوحدات السكنية لم تعد، في وقتٍ من الأوقات، تحظى بالحرمة حين استُحدث فيها مسلكٌ فصَلها إلى قسمين، أصبح يسلكه الراجلون وكذلك العربات[40]. وحدث أيضًا أن استُحدثت مسالك في مقابر أخرى أخذ يسلكها أهل الذمة وهم متجهون بجنائزهم إلى مقابرهم، غير مكترثين بحرمة الموتى من المسلمين[41].

ومن المظاهر السلبية الأخرى التي ترتبت عن ظاهرة التمركز، ظاهرة وجود بعض قنوات تصريف المياه العادمة من الأحياء السكنية كانت تصبّ حمولتها في بعض المقابر، كما تفصح عن ذلك مسألة أوردها ابن سهل في موضوع الضرر الذي لحق بمقبرة "عامر"، وبالطريق المفضية إليها، بسبب تدفق مياه الدور، ومياه أحد الحمامات في المقبرة وتجمّعها في إحدى الحفر[42]. وتفيد المسألة ذاتها، بأنّ عددًا من الحمامات والأفران كان يقع بمحاذاة الدور، مما كان يلحق ضررًا بسكانها. كما هو الشأن بالنسبة إلى "دار ابن أشرس وهي دار كبيرة تقع بحومة مسجد ضوء بمحاذاة حمام أبدون"[43]. ودار المدعوّ عمر التي كان يقع بجوارها فرن أضرّ بصاحبها. فأقرّ شهود حدوث الضرر الذي كان يقضي بوجوب هدم الفرن[44].

ثالثًا: عدم وجود حدود واضحة بين الملك الخاص والملك العام في الاستعمالات الاجتماعية للمجال الحضري

يميز المهتمون بالظاهرة الحضرية بين المجال الخاص والمجال العام، أو العمومي. وتطلق العبارة الأولى على كلّ منشأة، وكلّ فضاء مكشوف داخل منشأة تدخل ضمن الممتلكات الخاصة للأفراد. وبما أنّ الشريعة الإسلامية أقرّت حق التملّك، فقد كان كثير من الدور والأفران والحمامات والدكاكين، ومنشآت أخرى، يدخل ضمن ممتلكات أفراد خواص، أمّا عبارة "المجال العمومي"، فهي ذات دلالة غربية في المقام الأول، وتحيل عادةً، عند استعمالها، إلى "الأكورا" l'agora في المدينة الإغريقية، أو الساحة أو الميدان في

38 ابن بشكوال، ج1، ص 44، ترجمة رقم 22.
39 المرجع نفسه، ج2، ص 400، ترجمة رقم 579.
40 المرجع نفسه، ص 626 - 627.
41 المرجع نفسه، ص 626 - 627.
42 المرجع نفسه، ص 665 - 666.
43 المرجع نفسه، ص 543.
44 ابن سهل، ص 664.

المدن المعاصرة[45]. وهي فضاءات شاسعة مكشوفة دائرية أو مربعة أو مستطيلة تحيط بها منشآت عمرانية. وقد اتسع نطاق استعمال عبارة "المجال العمومي" في أبحاث المهتمين بالمدن والعمران، فأصبحت تطلق اليوم على كلّ فضاء أو منشأة لا تدخل ضمن الممتلكات الخاصة للأفراد، مثل البنايات الموجهة لخدمة عموم السكان وشبكة طرق المواصلات والمنتزهات وأرصفة الشوارع.

ومن هذا المنطلق، يمكن تعداد المساجد والأسواق والمنتزهات والمحجّات والمسالك الطرقية التي كانت تشكّل جانبًا من الفضاءات الحضرية في مدن الأندلس، ضمن المجال العمومي، لا حق للأفراد فيها سوى حق الانتفاع المادي والروحي.

ويتضح أنّ المعلومات القليلة التي أوردها ابن سهل عمّا نسمّيه بالمجال العمومي اقترنت بحديث عن المسالك والطرق. وهو ما عبّر عنه، على غرار جمهور الفقهاء، بقوله اقتضابًا "الطريق العامة"[46]، أو بقوله إسهابًا: "إنما السكك من جهة الأحباس التي حبسها المسلمون لمنافعهم"[47].

ونفهم أبعاد هذا التركيز على المسالك والطرق، إذا علمنا أنّها مثّلت موضوع رهان في العلاقة بين ما هو خاص وما هو عام. وتجلّى هذا الرهان في أنّ بعض الأفراد كانوا يستغلون نفوذهم، وكان آخرون يستغلون عدم وجود فواصل واضحة في أذهان عموم الناس بين الخاص والعام، فيتطاولون على الطرق لاقتطاع أجزاء منها وضمّها إلى ممتلكاتهم الخاصة، كما فعل المدعوّ سعيد بن محمد بن السليم الذي تطاول على جزء من محجة بقرطبة وضمّه إلى جنّته. فأفتى ابن سهل، حين طرحت عليه المسألة، بأنّ العملية غير جائزة، وعلى المعنيّ بالأمر العدول عمّا قام به[48]. وأوضح بالمناسبة أنّ الانتقاص من المحجة أو السكة لتوسعة دار، أو للزيادة في مساحة بستان، أمر غير جائز[49].

وعلى الرغم من أنّ عملًا من هذا القبيل كان موضوع اختلاف بين الفقهاء، بين قائل بجوازه وقائل بعدم جوازه بالنظر إلى حجم المساحة المنتقصة، وضيق المسلك الذي تمّ منه الانتقاص أو رحابته، فقد ضمّ ابن سهل صوته إلى الغالبية العظمى من الفقهاء الذين شجبوا، منذ القرون الإسلامية الأولى، كلّ تجاوز كان يلحق بـ "الملك العمومي" اقتداءً بما قام به الخليفة عمر بن الخطاب حين أمر بهدم كير وضعه حدّاد في الفضاء الذي يتسوق فيه عموم الناس[50].

رابعًا: حضور مهمّ للقيم في انتظام الوحدات السكنية

تشترك الوحدات السكنية في قرطبة، وفي غيرها من مدن الأندلس ومدن دار الإسلام بصورة عامة، في كون الدور فيها كانت موزّعة على أحياء. ذكر ابن سهل الواحد منها باسم "الحومة". وأورد أسماء الكثير من حومات قرطبة مقترنة باسم المسجد الذي يؤمّه سكانها.

---

45 لمزيد من التفاصيل بخصوص هذا الموضوع، يمكن العودة إلى كتاب من تأليف جماعي صدر تحت إشراف جون-ليڤتوسان Jean-Yves Toussaint ومنيك زيمرمان Monique Zimmermann تحت عنوان:

User, observer, programmer et fabriquer l'espace public (Lausanne, Presses Polytechniques et Universitaires romandes, 2001), pp. 17 - 31.

46 ابن سهل، ص 635.

47 المرجع نفسه.

48 المرجع نفسه، ص 634.

49 المرجع نفسه، ص 635.

50 انظر في هذا الشأن ما أورده أبو الوليد محمد بن رشد عند حديثه عن "مسألة رجل يزيد في داره من طريق المسلمين ذراعا أو ذراعين"، "كتاب السلطان"، في: **البيان والتحصيل في المسائل المستخرجة من الأسمعة المعروفة بالعتبية**، أحمد الحبابي (محقق)، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، ج9، ص 407؛ لا بأس من الإشارة إلى أنّ بعض المصنفات تتضمن رواية مفادها أنّ الخليفة عمر رضي الله عنه "ضرب الكير برجله حتى هدمه"، انظر هذه الرواية في كتاب: الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت. 852هـ)، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، عبد العزيز بن عبد الله بن باز (محقق)، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ج4، ص 88.



ومن بينها "حومة مسجد البلنسي برحبة أبان"[51]، و"حومة مسجد عابدل"[52]، و"حومة مسجد أسلم"[53]، و"حومة مسجد صواب"[54]، و"حومة مسجد أبي رباح"[55].

ويستفاد من مصنف ابن سهل أنّ الحومات كانت تخترقها شبكة من الأزقة، بعضها رئيس وبعضها فرعي، وبعضها أزقة من دون منافذ. وكانت تصطف على يمين كلّ زقاق ويساره مجموعة من الدور. وفي بعض الأزقة كان يفصل بين الدور فرنٌ أو حمام.

ويتضح أنّ الأزقة الفرعية والأزقة المغلقة في الحومة لم يكن يسلكها إلا القاطنون في الدور الواقعة في تلك الأزقة. وقلّما كان يسلك الزقاق الفرعي "أجانب"، إلا في حالة وجود حانوت، أو أكثر، ملاصق للدور يعرض صاحبه مواد غذائية أو بضائع أخرى حسبما يتضح من إحدى النوازل التي ورد فيها قول ابن سهل: "باع أحدهم دارا ينتظم بها حانوت له باب يفضي إلى الدار وباب آخر ينجز عليه"[56].

ويبدو أنّ الحومات كانت مجمعات سكنية مخصصة للإقامة في المقام الأول، ولذلك كانت الدور التي تؤلّفها منغلقة على الخارج ومنفتحة على فضاء بداخلها، أي فناء Patio. ولم تكن لمعظمها نوافذ في الواجهات المقابلة للأزقة باستثناء الباب الرئيس للمنزل.

وقد استند نفرٌ من الباحثين الغربيين إلى هذا المعطى، وإلى غيره من المعطيات، كضيق الأزقة، ووجود بعضها من دون منافذ، للقول بضعف مستوى تنظيم المجال الحضري في المدن الأندلسية، ومدن العالم الإسلامي بوجهٍ عام[57].

وإذا كان هذا الموقف يُظهر فعلًا حقيقة تاريخية، فالراجح أنّه ينطوي على كثير من الغلوّ، لأنّ العودة إلى بعض النصوص تفيد بأنّ جانبًا كبيرًا من العقلانية والتدبر كان حاضرًا في عملية تنظيم المجال الحضري. ويكفي أن نورد في هذا السياق نصًا بالغ الدلالة يتضمّنه كتاب "الأندلس في اقتباس الأنوار"[58] يذكر واضعه بوضوح تام أنّ قرطبة "أم المدائن تقع على نهر كبير شيدت عليه قنطرة عظيمة حصينة من أجل البنيان قدرا وأعظمه خطرا. وهي من الجامع، المشهور أمره والشائع ذكره، في قبلته وبالقرب منه. فانتظم بها الشكل إلى الشكل. وجاءت كالفرع لذلك الأصل"[59].

ونستطيع أن نستشف من العبارتين الأخيرتين اللتين يتضمنهما النص أنّ تشييد هاتين المعلمتين جرى وفقًا لتخطيط Un Tracé مسبق. ولا شك في أنّ المنشآت والمرافق الأخرى التي أثّثت فضاء قرطبة اندرجت ضمن هذا التخطيط، ومن بين تلك المنشآت والمرافق "حوانيت ابتناها السلطان، كما يذكر ابن سهل، واكتراها الناس منه لتجارتهم. وبالقرب من هذه الحوانيت ثلاثة مساجد"[60].

---

51 ابن سهل، ص 234.

52 المرجع نفسه، ص 345.

53 المرجع نفسه، ص 347.

54 المرجع نفسه، ص 493.

55 المرجع نفسه، ص 648.

56 المرجع نفسه، ص 894.

57 من بين هؤلاء الباحثين فليب بانيراي وجون - بيير باراكي Jean-Pierre Barraqué، وقد عبّر بانيراي Philippe Panerai عن وجهة النظر المشار إليها في مقالة كتبها تحت عنوان:
Philippe Panerai, "Sur la notion de ville islamique", *Peuples méditerranéens*, No 46, (1989), pp.13 - 30.

أما باراكي فعبّر عن وجهة النظر ذاتها في كتابه:
Jean-Pierre Barraqué, *Saragosse à la fin du Moyen Age. Une ville sous influence*, (Paris, l'Harmattan, 1998), pp. 55, 56.

58 هو واحد من بين كتابين وضعهما أبو محمد عبد الله بن علي الرشاطي (ت. 542هـ)، وأبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن بن الخراط الإشبيلي (ت. 581هـ). وقد قام بتحقيق الكتابين والتقديم لهما إميليو مولينا لوبيث Emilio Molina López وخاثنتو بوسك بيلا Jacinto Bosch Villa وأصدراهما في مؤلف واحد تحت عنوان: **الأندلس في اقتباس الأنوار وفي اختصار اقتباس الأنوار**، إيميلو مولينا وخاثينتو بوسك بيلا (محققان)، (مدريد: منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية ومعهد التعاون مع العالم العربي، 1990).

59 المرجع نفسه، ص 76.

60 ابن سهل، ص 604.

ويعزز ما ذكرناه عن حضور جانب من العقلانية والتدبر نصٌ ثانٍ يتضمنه كتاب "اختصار اقتباس الأنوار"، ذكر فيه مؤلفه، في سياق حديثه عن مدينة الزهراء، أنّها مدينة بالقرب من قرطبة، "بناها عبد الرحمن الناصر. وكانت من عجائب المباني جمالا وقوة وحسن ترتيب وإتقان هيئة"[61].

ومهما يكن من أمر، فإذا كان ضيق الأزقة، ووجود بعضها من دون منافذ وكذا انغلاق الدور، من بين الأمور التي تمثّل أحد المظاهر السلبية في عملية تنظيم المجال الحضري، فلا بد من التذكير بأنّ الباحثين الغربيين يتناسون هنا أيضًا مسألة مهمة، وهي أنّ المجال المسكون كان منتظمًا انتظامًا يتوافق مع نمط حياة الأسر الذي كان يقوم على مجموعة قيم تتمثّل بحرمة الذات وحرمة المكان، فضلًا عن الحميمية والوقار وارتفاق الجار بالجار. وهي قيم يمكن عدّها بمنزلة مبادئ كانت تحكم العمران والتساكن في المدن الأندلسية، ومدن دار الإسلام عمومًا.

تضمّن مصنف ابن سهل صورَ هذه القيم وتجلياتها في مجموعة نوازل ومسائل بتَّ فيها؛ من قبيل نازلة في موضوع رجل ذكر أنّ في دار جارته غرفة لها باب تخرج منه إلى سقيفة تجلس فيها، وأنّ الصاعد إلى السقيفة يطّلع على ما في قاعة داره، وأنّ في ذلك ضررًا عليه[62]. ونازلة ثانية في موضوع رجل يملك دارًا في حومة مسجد رباح اشتكى من جارته لإحداثها درجًا تصعد عليه إلى غرفة لها، فرأى أنّ إحداث الدرج يضر بالحائط الفاصل بين مسكنيهما[63]. ونازلة ثالثة في موضوع خلاف بين رجلين، قام أحدهما ببناء جدار فوق حائط جاره. فرفع هذا الأخير تظلّمه بدعوى عدم جواز هذا الفعل الذي ينمّ عن نوعٍ من التعدي على حقوق الغير[64]. وقريبًا من هذه النازلة، أثار ابن سهل مسائل تتصل بالرفوف الواقعة على الحيطان بين الجيران، كاتَب في شأنها شيوخ قرطبة قصد الاستشارة. ويتضح من فحوى هذه النوازل، ومن فحوى نوازل مماثلة أفتى فيها ابن رشد[65]، أنّ مبدأَي التساكن وارتفاق الجار بالجار كانا يقضيان بأن يمتنع مالك دار عن إقامة رفٍ على حائطه يضع عليه شيئًا من القصب أو ما شابه ذلك. كما يقضي المبدآن بأن يمتنع الجار عن الزيادة في علوّ جدار فاصل بينه وبين جاره، لئلا يمنع عنه الهواء وأشعة الشمس والضوء لأنّها تأتي من السماء التي ليست ملكًا لأحد[66]. كما يمتنع المالك عن إقامة رحى داخل داره لكونها تُحدث صوتًا يزعج الجيران.

خاتمة

لا بأس من التذكير في ختام هذه الصفحات أنّ قرطبة كانت تمثّل في عصر الخلافة أكبر مركز حضري في شبه جزيرة أيبيريا خلال فترة الوجود العربي الإسلامي فيها. كان ذلك المركز كثيف السكان حتى مطلع القرن الخامس الهجري. وكان يضمّ مجموعات كبرى من الدور والمنشآت والمرافق المدنية والدينية والاقتصادية دارت حولها مسائل نظَرَ فيها ثلة من الفقهاء من بينهم ابن سهل. وتسمح المعطيات التي تتضمنها المسائل التي بتَّ فيها ابن سهل بالحديث عن مجال حضري كما يعرفه الباحثون المعاصرون اليوم. كما تسمح باستعراض بعض خاصيات تنظيمه.

61 **اختصار اقتباس الأنوار**، (وهو الكتاب الثاني من مؤلف **الأندلس في اقتباس الأنوار وفي اختصار اقتباس الأنوار**) ص 145.

62 ابن سهل، ص 662.

63 المرجع نفسه، ص 648 - 650.

64 المرجع نفسه، ص 650 وص 658.

65 انظر على سبيل المثال السؤال الموجّه له في موضوع رجل يملك دارين، باع إحداهما لرجل آخر واشترط عليه عدم رفع الحائط الفاصل بين الدارين، مخافة أن يمنع عنه دخول النور وأشعة الشمس. فأجاب ابن رشد بجواز البيع ولزومية الشرط، انظر: **الفتاوى**، السفر الثالث، ص 1603.

66 انظر: ابن سهل، ص 652 - 654 وص 660.

وقد فوجئنا بغزارة تلك المعطيات التي يقلّ نظيرها في المؤلفات النوازلية التي وُضعت إبان فترة إنجاز كتاب "ديوان الأحكام الكبرى"، أو بعده بقليل، بما فيها "فتاوى ابن رشد" الذي تتألف النسخة المتداولة منه من ثلاثة أسفار. ولا تنحصر هذه الغزارة في الموضوع الذي تناولناه في هذه المقالة، بل تهمّ أيضًا مواضيع أخرى من قبيل موضوع "الجريمة والعقاب" الذي نوشك أن ننهي بحثًا مطولًا يهمّه. فقد أمدّنا كتاب "ديوان الأحكام الكبرى" بفيضٍ من المعلومات حول الجرائم التي كانت أكثر انتشارًا في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري، وبالعقوبات التي كانت تسلّط على مرتكبيها. ولا شك في أنّ هذه الوفرة التي تهمّ قضايا متنوعة، هي التي حدَت بالباحث محمد عبد الوهاب خلاف إلى تبنّي المعيار الموضوعاتي في نشر النصوص التي استخرجها من هذا الكتاب.

ولكن الملاحظة التي تسترعي الانتباه في هذا المقام، هي أنّ ما يتضمنه من معطيات تتصل بالمجال الحضري، ينطبق على النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وليس على القرن الموالي الذي عاش خلاله ابن سهل ما ينيف عن السبعين عامًا، على أساس أنّها لا تعرض للتحولات التي طرأت على المجال الحضري في قرطبة بعد اندلاع أحداث الفتنة سنة 400هـ.

ومن المفيد التذكير بأنّ تلك الأحداث كان لها وقعٌ على العمران تحدّث عن مظاهره عددٌ من الشهود على العصر، وأبرزهم ابن حزم الذي يذكر ما نصّه: "أخبرني بعض الوراد من قرطبة - وقد استخبرته عنها - أنه رأى دورنا ببلاط مغيث في الجانب الغربي منها [أي من مدينة قرطبة] وقد امّحت رسومها، وطمست أعلامها (...) وصارت صحاري مجدبة بعد العمران، وفيافي موحشة بعد الأنس"[67]. ويبدو أنّ ابن حزم لم يبالغ في ما ذهب إليه. فقد أكّد صحة الخراب الذي تعرضت له قرطبة بعض المؤرخين المعاصرين؛ كالسيد عبد العزيز سالم الذي وسمه "بالدثور والنكبة"، وخصّه بصفحاتٍ مطولة ضمن الجزء الثاني من كتابه حول قرطبة[68].

67 انظر النص في: "طوق الحمامة في الألفة والألّاف"، في: **رسائل ابن حزم الأندلسي** (ت. 470هـ)، إحسان عباس (محقق)، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980 - 1983)، ج1، ص 227.

68 انظر: سالم، ج2، ص 109 - 125 وص 141 - 143.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية

- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك (ت. 578هـ). **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم**، إبراهيم الأبياري(محقق)، القاهرة/ بيروت: دار الكتاب المصري - دار الكتاب اللبناني، 1989.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي (ت. 456هـ). **رسائل ابن حزم**، إحسان عباس(محقق)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980 - 1983.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (ت. 520هـ). **فتاوى ابن رشد**، المختار بن الطاهر التليلي(مقدم ومحقق)، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987.
- ابن سهل، أبو الأصبغ عيسى بن عبد الله الأسدي (ت. 486هـ)، **ديوان الأحكام الكبرى**، أو **الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سير الحكام**، يحيى مراد(محقق)، القاهرة: دار الحديث، 2007.
- الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح الأزدي (ت. 488هـ). **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، لجنة إحياء التراث(محقق)، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.
- الرشاطي، أبو محمد عبد الله بن علي (ت. 542هـ)، ابن الخراط الإشبيلي، أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن (ت. 581هـ). **الأندلس في اقتباس الأنوار وفي اختصار اقتباس الأنوار**، إميليو مولينا لوبيث وخاثنتو بوسك بيلا(مقدم ومحقق)، مدريد: المجلس الأعلى للأبحاث العلمية ومعهد التعاون مع العالم العربي، 1990.
- الشعبي المالقي، أبو المطرف عبد الرحمن بن قاسم (ت. 497هـ). **الأحكام**، الصادق الحلوي(محقق ومقدم)، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992.
- الطاهري، أحمد. "المجتمع الأندلسي في عصر الخلافة: انحلال الروابط القبلية والطائفية"، **بحوث**، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد الأول، (1988).
- الطاهري، أحمد. **دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس (عصري الخلافة والطوائف)**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1993.
- سالم، السيد عبد العزيز. **قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس (دراسة تاريخية، عمرانية، أثرية في العصر الإسلامي)**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1997.
- فكري، أحمد. **قرطبة في العصر الإسلامي (تاريخ وحضارة)**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1983.
- نكادي، يوسف. **الزراعة في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري**، وجدة: مطبعة الجسور، 2007.

المراجع الأجنبية

- AllainYves-Marie et autres. *Les espaces urbains. Concevoir, réaliser, gérer*, Paris: Les Editions du Moniteur, 1987.
- Barraqué, Jean-Pierre. *Saragosse à la fin du Moyen Age. Une ville sous influence*, Paris: l’Harmattan, 1998.
- Gauthiez, Bernard. *Espace urbain: Vocabulaire et morphologie*, Paris: Les Editions du Patrimoine, 2003.



- Grosjean, Michèle & Thibaud, Jean (dir.). *L'espace urbain en méthodes*, Marseille: Editions Parenthèses, 2008.
- Guichard, Pierre. *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Colloque organisé par la Casa de Velazquez et le Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Madrid: éd. De la Casa de Velazquez, 1998.
- Panerai, Philippe. "Sur la notion de ville islamique", *Peuples méditerranéens*, No 46, (1989).
- Toussaint, Jean-Yves & Zimmermann, Monique (dir.). *User, observer, programmer et fabriquer l'espace public*, Lausanne: Presses Polytechniques et Universitaires romandes, 2001.



ناصر سليمان | Nasser Suleiman*

القمح ومشروع الاستقلال عند محمد علي إبّان الحصار القاريّ 1807 - 1815

Wheat and Mohammad Ali Pasha's Independence Project during the Continental Blockade Crisis (1807 - 1815)

ضربت فرنسا النابليونية الحصار القاري على اقتصاد بريطانيا منذ نهاية عام 1806، وبعد عامٍ واحدٍ امتد الحصار إلى البحار حيث جرت مطاردة جميع السفن المتجهة إلى الموانئ البريطانية، ليصبح الحصار برًا وبحرًا شديد الوطأة. وأظهرت سنوات تلك الأزمة، أهمية القمح كسلعة إستراتيجية. وبُعيد انضمام روسيا للحصار (وهى أهم مركز لصادرات القمح) ثم الدولة العثمانية، تم غلق المضائق والموانىء أمام التجارة الإنكليزية تقريبًا. وكانت مصر هي الجهة البديلة في صادرات القمح على مستوى عالم المتوسط. ولما كان قد تولاها والٍ طموح، يدعى محمد علي باشا، فقد عرف كيف يستغل القمح كسلاح إستراتيجي، وبخاصة مع اشتداد حاجة القوى الإمبريالية إلى القمح، ليفاتحها مرارًا وتكرارًا في دعم مطلبه الأثير بالاستقلال عن الدولة العثمانية. ومن هنا، دخلت مبيعات القمح المصري على خط الصراع بين القوى الإمبريالية، لتشكّل أحد عوامل رجحان كفة بريطانيا؛ ولتتلقى جيوش نابليون الهزيمة، وتتحطم الإمبراطورية الفرنسية، ويتغيّر معها مسار حركة التاريخ الأوروبي الحديث. إنّ دراسة القمح ودلالات استغلاله إذًا يمكن أن تشكّل مدخلًا جديدًا، يساعدنا فى إعادة قراءة تاريخ تلك التجربة الإصلاحية المهمة، ولا سيما فى سنواتها المبكرة الأولى.

كلمات مفتاحية: فرنسا، إنكلترا، الإسكندرية، الحجاز، السويس، الإمبراطورية العثمانية، الوهابية، الباب العالي، نابليون.

Napoleonic France established a continental blockade on the British economy at the end of 1806, before expanding that blockade to maritime lanes the following year, whence ships were prevented from reaching British ports. The crisis underscored the importance of wheat as a strategic commodity. Russia, one of the most important exporters of wheat, and the Ottoman Empire joined the siege, leading to the closure of almost all ports and shipping routes for British trade. Egypt was the alternative wheat exporter on the Mediterranean. It was ruled by an ambitious ruler, Mohammad Ali Pasha, who knew how to take advantage of the strategic value of wheat, especially when the imperial forces' demand for wheat was on the rise. Mohammad Ali approached the British forces, asking them to support his ambitions for independence from the Ottoman Empire. Egyptian wheat thus entered the imperial struggle for power and became one of the factors that tilted the balance in favor of the British Empire. Napoleon was defeated and the French Empire collapsed, changing the path of modern European history. Equally, the large profits from wheat sales played an unmistakable role in enabling Mohammed Ali's reform and modernization plans to go forward.

Keywords: France, England, Alexandria, Al Hejaz, Suez, Ottoman Empire, Wahhabism, Sublime Porte, Napoleon.

* أستاذ مشارك في التاريخ الحديث والمعاصر بكلية الآداب - جامعة القاهرة، ومعار إلى جامعة قطر - قطر.
Presently on sabbatical at Qatar University, Suleiman is a Professor of Modern and Contemporary History at Cairo University, Qatar.



مقدمة

كُتبَ الكثير عن محمد علي ونوازعه الاستقلالية التي رُبِطتْ في الغالب بفترة الصدام والحرب التي شنها على السلطنة العثمانيّة في ثلاثينيات القرن التاسع عشر[1]. بيْدَ أنَّ هذه الدراسة تحاول لمس نزعته الاستقلالية منذ أوَّل حكمه. صحيحٌ أنّه تخلص من المزاحمين والمنافسين له في الداخل (كجماعة العلماء بعد تقويض نفوذهم ونفي زعيمهم عمر مكرم في عام 1809، ثم تخلصه من القوة المملوكية في مذبحة القلعة الشهيرة عام 1811)، لكنّه كان يدرك أهمية انتزاع الاعتراف الدولي باستقلاله بولاية مصر أو على الأقل الاعتراف بوضع متميز له في حكم هذا البلد. وقد وجد ضالته، من دون توقّعها، في سلعة القمح التي كشف الصراع حولها إبّان أزمة الحصار القاريّ النابليوني عن مدى أهميتها الإستراتيجية. ومن ثمّ، تركز هذه الدراسة على فهم مدى قدرة محمد علي على استغلال القمح في ذلك الظرف الاستثنائي لتحقيق حلمه الأثير "الاستقلال بمصر"، كما تبيّن إلى أيّ مدى ظهرت براعته في توظيف الظروف والمتغيرات لمصلحته.

معروفٌ أنّ سياسة الحصار القاري التي فرضها نابليون في نهاية عام 1806 كانت تستهدف توجيه ضربة قوية للاقتصاد البريطاني؛ وذلك عبر منع دخول الصادرات الإنكليزية إلى أوروبا[2]. بعد ذلك بعام واحد، حاول مدّ الحصار إلى البحر المتوسط؛ إذ أعلن في مرسوم ميلانو الشهير (17 كانون الأول/ ديسمبر 1807) "أنّ كل الجزر البريطانية في حالة حصار في البر وفي البحر. وكل مركب يخضع للتصرفات الإنكليزية أو يقصد إنكلترا، يفقد جنسيته ويصبح غنيمة حرب للجيش الفرنسي"[3]. ومع انضمام الدولة العثمانية ثم روسيا للنظام القاري، أُغلقت المضايق والموانئ العثمانية أمام التجارة الإنكليزية، وأصبح الحصار شديد الوطأة؛ وهو ما اضطر إنكلترا إلى إرسال حملة عسكرية لتهديد إسطنبول (في 19 شباط/ فبراير 1807) ثم الإسكندرية (في 17 آذار/ مارس 1807)[4]. وعلى الرغم من فشل هاتين الحملتين، فإنّ إنكلترا استطاعت أن تحقق، من خلال عمليات القرصنة، سيطرة شبه كاملة على البحر المتوسط؛ ممّا تمخّض عنه اضطراب التجارة في حوض البحر المتوسط، طوال أزمة الحصار (1807 - 1815).

كان لا بد من تأثر المصالح التجارية لولاية مصر بكل تداعيات ذلك الصراع، وبدا واضحًا لمحمد علي أن كِلا القوتين تضع هذا البلد بصفة خاصة ضمن مخططاتهما الإمبريالية[5]، وما سياسة الحصار القاري التي حذّر منها الباب العالي[6] إلا تأكيدٌ على المخاوف المحتملة من تحوُّل مصر إلى ساحة للصراع الأوروبي. وهناك شواهد تقطع بتأكيد هذه القراءة الأولية للموقف، وخاصة مع تنافس قناصل الدولتين، عند محمد علي باشا، في اتهام كل منهما للآخر بالعمل على إعداد حملة لاحتلال مصر، حتى أعلن لهما صراحة: " أنّه لا يثق لا في الإنكليز ولا في الفرنسيين على حد سواء"[7].

---

1 انظر على سبيل المثال: عاصم الدسوقي، "محمد علي وبناء الدولة الحديثة في مصر"، ورقة قُدِمت لندوة **محمد علي ومشروع بناء الدولة الحديثة**، القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، 11 نيسان/ أبريل 2007.

2 للاطلاع على المزيد حول سياسة الحصار القاري يمكن الرجوع إلى:
Cedric Couteau, "La France, l' Angleterre et le Blocus Continental," at: http://www.histoire-empire.org/articles/blocus/introduction.htm

3 محمد صبري السربوني، **الثورة الفرنسية ونابوليون** (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1937)، ص 255.

4 جلال يحيى ومحمد نصر مهنا، **مشكلة قبرص** (القاهرة: دار المعارف، 1981)، ص 95 - 98.

5 راجع: مكاتبة محمد علي إلى الصدر الأعظم، بتاريخ 28 شباط/ فبراير 1808، التى أعرب فيها عن مخاوفه من تعديات الدول الأوروبية على مصر التي هي مطمح أنظارها في: أمنية عامر وآخرون (محققون)، **الأوامر والمكاتبات الصادرة من عزيز مصر محمد علي**، رؤوف عباس حامد (مشرف)، ج 1 (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2005)، ص 13.

6 عبد الرحمن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم (محقق)، ج4 (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1998)، ص 40 - 42.

7 Edouard Driault, *Mohamed Aly et Napoléon (1807-1814): Correspondance des Consuls de France en Egypte* (Le Caire: L'imprimerie de L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1925), p. 119.

ولما كان القمح، بوصفه سلعة إستراتيجية، قد أدى دورًا أساسيًا في ذلك الصراع، وكانت الإسكندرية إحدى أهم الموانئ الرئيسة المصدِّرة للغلال في البحر المتوسط (بعد توقف روسيا عن تصدير حبوبها إثر انضمامها للنظام القاري)، فإنّ تناقض المصالح بين القوتين الأنجلو - فرنسية، وسعي كل منهما للحيلولة دون حصول الأخرى على إمدادات القمح المصري، شكل تحديًا كبيرًا لمحمد علي، وازداد الأمر صعوبة مع صدور "فرمانات الحظر الهمايوني" بمنع تصدير القمح للقوى المتصارعة.

لقد اتخذت مسألة "مبيعات الحبوب" في البحر المتوسط بعدًا سياسيًا فرضته ظروف الصراع الإمبريالي بين القوى الكبرى، وكان الموقف بالنسبة إلى محمد علي أكثر تعقيدًا في تلك المرحلة المبكرة من حكمه؛ فقد تطلب الأمر بالضرورة وضع إستراتيجية تمكّنه من تحقيق مصالحه، من دون استثارة القوى الكبرى التي تتنازعه من جميع الأطراف. في هذا الإطار، تتجلى إشكالية هذه الدراسة حول تحليل مدى تأثير أزمة الحصار القاري في صوغ سياسة محمد علي في تصدير القمح، وتحليل واقعيته السياسية، وكشف رهاناته، ومدى مرونته في التعامل مع المتغيرات غير المتوقعة التي أفرزتها الأزمة، جراء الدور الخطير الذي أداه القمح المصري - آنذاك - في دعم أحد طرفي الصراع على حساب الآخر[8].

بداية نوّد أنّ نشير إلى أنّ سياسة محمد علي في التعامل مع الأزمة قد أخذت في التشكّل، على نحو تدريجي، وبصورة متوازية مع تطورات الأزمة نفسها، والظروف المعقدة الداخلية المصاحبة لها كذلك. ويمكن القول بأنَّ تفاعلاته مع الأزمة مرت بثلاث مراحل أساسية: المرحلة الأولى من 1807 إلى 1810، كانت بمنزلة استكشاف لأهمية القمح كسلعة إستراتيجية زمن الحرب والحصار. فيما استغرقت المرحلة الثانية عامي 1811 و1812، وشهد منحنى صادرات القمح خلالهما أعلى معدلاته. وتمثل المرحلة الأخيرة من 1813 إلى 1815 تراجع صادرات الحبوب، وانتهاء الظرف الذي كان سببًا أساسيًا في رواج تجارة القمح المصري.

ونعالج في ما يلي كل مرحلة على حدة، آخذين في الاعتبار التحديات التي واجهت محمد علي باشا في كلٍّ منها، وطريقته في التعامل معها، والتبريرات التي كان يسوقها لكل طرف من أجل أن تمضي سفن حبوبه آمنة، بين الإسكندرية وموانئ غربي المتوسط.

المرحلة الأولى: من 1807 إلى 1810

معروف أنّ محمد علي، بوصفه تابعًا للسلطان العثماني، ونائبًا عنه في حكم ولاية مصر، كان من المفترض أن تمضي سياسته وفقًا لما تمليه الإدارة المركزية من قرارات، شأنه شأن غيره من الولاة العثمانيين. بيد أنّنا مع شخصية هذا الرجل الطموح سوف نجد أمرًا مختلفًا؛ فمع أنه كان يُبدي على الدوام كل مظاهر الخضوع والتبعية، فإنه كان في الوقت نفسه ذا ميلٍ واضح إلى الاستقلال بالولاية، وهو ما أظهرته تقارير القناصل الإنكليز والفرنسيين الذين فاتحهم مرارًا في عرض هذه المسألة على حكوماتهم[9].

كان فشل مساعي محمد علي في إقناع القوى الكبرى بمساعدته على الاستقلال، أو على الأقل في الحصول على وضع متميز من الحكم الذاتي، على غرار بعض نظرائه بولايات شمالي أفريقيا[10]، قد جعله يدرك أنّ عليه الاعتماد على نفسه لتحويل طموحه في الاستقلال إلى حقيقة واقعية تفرض نفسها على الجميع. لكنّ مشروعًا سياسيًا مثل هذا كان يقتضي تدبير موارد مادية ضخمة؛ يؤسس

8 يتفق هذا مع ما ذهب إليه إدوارد دريو Edouard Driault؛ إذ يقول: "إن مبيعات القمح المصري لم تكن في مصلحة فرنسا التي كانت مصلحتها الحيوية في كسب تلك الحركة التجارية الكبيرة التي كانت تدعم وتعزز من يوم إلى يوم قوة منافستها إنكلترا"، انظر: Ibid., p. 17.

9 Ibid., p. 93.

10 Ibid., p. 58



بها جيشًا قويًا قادرًا على أن يدعم به نفوذه السياسي، وأن يحقق من خلاله هيمنته المطلقة على هذه الولاية: فالمال وسيلة لامتلاك القوة، والقوة سبيل لامتلاك السلطة، والأخيرة كفيلة بتوسيع نفوذه المادي والسياسي معًا.

في تلك الأثناء، ظهرت "مبيعات القمح"، في غربي المتوسط، كفرصة سانحة، وأغرى اشتداد الطلب على القمح المصري، مع ارتفاع سعره، محمد علي على الانخراط في هذه التجارة إلى أبعد مدى، وهو ما كان يتعارض مع سياسة الباب العالي الرامية إلى ضبط صادرات الحبوب المصرية في الاتجاه الذي يخدم، بالدرجة الأولى، مصالح الدولة العثمانية، ومن ثم، فإنّ تعارضًا واضحًا بين السيد والتابع ظهر على السطح حول هذه المسألة وحول تحديد الأولويات. ومن بين فرمانات عديدة، تعود إلى تلك الفترة، يلفت نظرنا أربعة عشر فرمانًا تتعلق بالجدل السياسي حول مسألة الحبوب[11]، ويتضح منها أنّ السلطنة العثمانية أولت اهتمامًا غير عادي بموضوع صادرات الغلال المصرية؛ سواء بسبب رغبتها في تغطية احتياجات سكان العاصمة إسطنبول نفسها، أو بسبب استخدام القمح كسلاح إستراتيجي في مواقفها السياسية المعلنة ضد بعض خصومها الأوروبيين[12].

تجارة الحبوب وبدايات الالتفاف على سياسة المركز

ترجم الهجوم الإنكليزي على كلٍ من إسطنبول والإسكندرية (في آذار/ مارس 1807) على أرض الواقع نهاية التحالف الأنجلو-عثماني، ودخول العلاقة بين القوتين في مرحلة من التأزّم، وصلت إلى حدٍ جعل الدولة تشدّد على منع كل أشكال التبادلات التجارية مع إنكلترا[13]، بل القبض على ممثليها الدبلوماسيين والتجار، ومصادرة ممتلكاتهم، ومنع سفنهم من دخول الموانئ[14].

بيد أنّ محمد علي الذي كان لا يهمه، في المقام الأول، سوى جلاء القوات الإنكليزية عن الإسكندرية، لم يُعر تنفيذ كل ما نصت عليه الفرمانات السلطانية في هذا الصدد اهتمامًا. وترجم موقفه سريعًا باستجابته لبعض المطالب الإنكليزية التي تضمنتها اتفاقية اتخذت طابع السرية، وكان من بين بنودها: أن يزوِّد سفنهم التي تظهر أمام الإسكندرية بالمياه الضرورية، شريطة أن يتم ذلك ليلًا[15]، وتعيين وكيل إنكليزي يدير المصالح التجارية البريطانية في مصر، وإمداد بريطانيا بالحبوب بشكل خاص[16]. بالفعل دخلت الاتفاقية حيز التنفيذ، واختير الوكيل الإنكليزي بعناية فائقة؛ إذ وقع الاختيار على قنصل السويد "بطروتشي"[17]؛ فقد كانت علاقة الدولة العثمانية

11 للاستزادة في موضوع الفرمانات المتعلقة بتصدير الحبوب إلى مالطة، انظر:
Haïm Nahoum, *Recueil de Firmans Impériaux Ottomans Adressé au Valis et aux Khédives d'Egypte 1006-1322 H. (1597-1904): rénis sur l'ordre de sa Majesté Fouad 1er, Roi d'Egypte* (Le Caire: L'imprimerie de L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1934).

ويشتمل الكتاب على 1063 فرمانًا عثمانيًا صدرت بين أواخر القرن السادس عشر ومطلع القرن العشرين، منها 706 فرمانات سلطانية تخص فترة حكم محمد علي؛ أي نحو ثلثي المجموعة المنشورة.

12 كانت فرمانات الحظر تستخدم تعبير "الحظر الصارم لبيع الحبوب للبراني وللسفن المستأمنة " أي السفن الأوروبية بالتحديد، انظر على سبيل المثال الفرمانات التي تحمل أرقام 147، 151، 153 في:

Ibid., pp. 45, 47- 48.

13 Driault, p. 25.

14 Ibid., p. 5.

ويبين سان مارسيل أنّ حاكم الإسكندرية عمّم مصادراته للتجار الأوروبيين كلهم، من يونان وفرنسيين وإنكليز، وأنه - عبثًا - لم يستطع الإفراج عن البضائع الفرنسية.

15 Georges Douin & E.C. Fawtier-Jones, *L'Angleterre et l'Egypte: La Campagne de 1807* (Le Caire: L'imprimerie de L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1928), pp. 172 - 173.

16 Georges Douin, *Mouhamed Aly Pacha du Caire: Correspondance des Consuls de France en Egypte 1805-1807* (Le Caire: L'imprimerie de L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1926), p. 198.

17 Douin, pp. 169 - 170.

بالسويد طيبة للغاية، ومن ثم سهل الإبقاء عليه بالإسكندرية، كما أتاح استثناءه من المصادرات[18]. في الحقيقة، كان اختيار بطروتشى موفقًا للغاية؛ فقد نجح هذا القنصل في عقد جميع صفقات بيع الحبوب لبريطانيا حتى وفاته المفاجئة بالإسكندرية في عام 1813 إثر إصابته بالطاعون[19].

جاءت كل هذه الترتيبات مخالفة تمامًا للإجراءات التي اتخذها الباب العالي قِبل إنكلترا، ويؤكد سان مارسيل (القنصل الفرنسي بالإسكندرية) وجود اتفاقية اتخذت طابع السرية بين محمد علي والإنكليز[20] نصّ أحد بنودها على إمداد إنكلترا بالحبوب، وهو ما دخل حيز التنفيذ بدءًا من عام 1808[21]. وعلى ما يبدو، اتفق محمد علي باشا على شحن الحبوب إلى جزيرة مالطة، على سفن محايدة، نمساوية أو يونانية، تنطلق من الإسكندرية حاملة "علم القدس" الذي كان يحظى بالاحترام في جميع موانئ الشرق[22].

إنّ مغزى هذه الاستجابة يعكس الطابع البراغماتي لتوجهات محمد علي، وبداية تبلور نهجه السياسي في إدارة هذه الولاية بطريقة شبه مستقلة عن سياسة المركز العثماني وتوجهاته. والواقع أنّه كان يخشى الإنكليز أكثر من خشيته السلطنة نفسها؛ فالأخيرة غارقة في مشاكلها الداخلية وحروبها المستمرة ضد روسيا منذ عام 1806، بينما البارجات الحربية الإنكليزية تجوب البحر المتوسط، ولا تبعد سوى بضعة أميال عن مينائي الإسكندرية، وتهدد بالفعل كل السفن فور خروجها. ومن ثَمّ، تبدو البحرية الإنكليزية القوة المسيطرة فعليًا على البحر المتوسط، والتي بإمكانها مهاجمته في أيّ وقت. ولطالما أوضح للباب العالي مخاوفه من احتمال تكرار العدوان البريطاني على الإسكندرية واحتلال البلاد؛ لذلك كان يميل إلى ترجيح تحالف الباب العالي مع إنكلترا بشكل أساسي[23]. وسوف يُفضي في مكاتبة سرية أرسلها إلى قبو كتخدا نجيب أفندي بإسطنبول[24] أنّه يفضل في حال لجأت السلطنة إلى الاستعانة بقوة أوروبية في حربها ضد الروس، أن تستعين بإنكلترا لا بفرنسا؛ لأنّ تحالفها مع الأخيرة يعني انضمام الدولة بجميع ولاياتها للحصار القاري، وحينئذٍ تصبح مصر ساحة من ساحات الصراع الأنجلو - فرنسي، وهو ما يؤدي إلى تعرّض مصالحه للخطر، وبصفة خاصة في مسألة تجارة الحبوب التي توفر له الدعم المالي اللازم لتحقيق طموحه السياسي في الاستقلال.

إنّ تقدير قيمة الصداقة الإنكليزية يفرض نفسه لتجنّب إثارة نزعتها الكولونيالية تجاه مصر من ناحية، ولتعظيم الإفادة المادية والعسكرية من بيع القمح لها من ناحية أخرى. وقد تابع محمد علي عن كثب تراجع القوة البحرية الفرنسية في البحر المتوسط جراء أعمال القرصنة الإنكليزية المستمرة بالقرب من سواحل الإسكندرية، وهو ما انعكس بوضوح في عجز كثير من السفن الفرنسية عن الوصول إلى الموانئ المصرية. وفي سياق هذه التطورات لم يكن على محمد علي سوى ترويض هذه القوة، والإفادة منها بدلًا من الاصطدام بها.

الواقع أنّ الباب العالي كان أكثر انشغالًا - في ذلك الحين - بتأمين سلامة الإمبراطورية من القلاقل والفتن التي تهدد بتفتيت وحدتها، إلى جانب الاضطرابات العسكرية التي شهدتها العاصمة المركزية طوال عامي 1807 و1808، والتي أدّت من بين مجرياتها إلى

18 Nahoum, p. 24.

19 Driault, p. 226.

20 Ibid., p. 134.

21 عفاف لطفي السيد، **مصر في عهد محمد علي**، عبد السميع عمر زين الدين (مترجم)، السيد أمين شلبي (مراجع)، إصدار 554 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2004)، ص 105.

22 Driault, p. 19.

23 مكاتبة محمد علي باشا إلى نجيب أفندي قبو كتخدا بالأستانة، بتاريخ 15 شعبان 1224 - 25 أيلول/ سبتمبر1809، في: أمين سامي: **تقويم النيل**، ج 2 (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2002)، ص 218؛ عامر، ص 14.

24 مكاتبة محمد على باشا إلى نجيب أفندي قبو كتخدا بالأستانة، بتاريخ 27 شوال 1225 - 25 تشرين الثاني/ نوفمبر 1810، في: سامي: ج 2، ص 226.

عزل السلطان نفسه (سليم الثالث) ثم قتله! (1807)[25]، فضلًا عن تعرضها للضغوط السياسية والعسكرية الروسية والإنكليزية التي لم تتوقف إلا في أوائل كانون الثاني/ يناير 1809[26]. لذلك لم يكن الباب العالي خلال عامي 1807 و1808 في وضع يمكّنه من متابعة واليه على مصر، أو التنبّه إلى مراميه البعيدة وأساليب المُداراة السياسية التي جعلته يتخذ نهجًا خاصًا به، بعيدًا عن أولويات السياسة العثمانية. إنّ كل ما كانت تأمله السلطنة، في تلك الآونة العصيبة، هو أن يتمكن واليها في مصر من وأد ثورة الوهابيين. وكان محمد علي من جانبه يتابع باهتمام بالغ ما يجري بالعاصمة المركزية، فتأكّد له أنّ الباب العالي لديه من المشكلات ما يجعله مشغولًا عن متابعة علاقته التجارية بالإنكليز، وخاصة في مجال تصدير الحبوب[27].

في هذا السياق السياسي المربك للسلطنة، مضت شحنات القمح طوال عامي 1808 و1809، على متن السفن الإنكليزية من الإسكندرية إلى مالطة في سرية تامة[28]، محققة مكاسب مادية مهمة، جعلت محمد علي يعطي الأولوية لإنكلترا على ما عداها، بل يتعاقد على توريد الحبوب لها في المواسم التالية.

كان من شأن المطلب الإنكليزي - الخاص بإمدادات الحبوب - أن يُحقق لمحمد علي هدفين مهمين؛ أولهما إمداده بمصدر مهم للإنفاق على حروبه الاستنزافية مع المماليك في الصعيد، تلك التي أرهقته وجعلته في موقف مالي بالغ الصعوبة[29]؛ فقد كان مدينًا لقواته - إبّان الاحتلال الإنكليزي لمدينة الإسكندرية - برواتب تسعة شهور، تأخّر صرفها لتعذر الموارد المحصلة بالخزانة، وهو ما جعله يخشى من انقلابها عليه، في الوقت الذي كانت فيه إيراداته من البلاد محدودة جدًا؛ وذلك جراء سيطرة المماليك على أخصب الأقاليم المنتجة للحبوب بالوجه القبلي[30]؛ فضلًا عن استيلاء إسطنبول على كل إيرادات جمارك الإسكندرية ودمياط ورشيد(من 20 كانون الأول/ ديسمبر 1806 إلى 8 كانون الأول/ ديسمبر 1809)[31]. ومن ثم، فإن صفقات الحبوب التي عقدها معه الإنكليز قد مثّلت بالفعل انفراجة غير عادية بقدر ما أنّها لم تكن متوقعة، كما وجد فيها معينًا أمدّه بالموارد المالية التي مكّنته من استمالة بعض البكوات المماليك الأكثر قوة وأهمية بين أقرانهم؛ سعيًا لبث بذور الشقاق بينهم، وهو ما تحقق بالفعل، وسهّل عليه في النهاية عملية الإجهاز عليهم والتخلص منهم للأبد كمنافسين له في السلطة[32].

أما الهدف الثاني لمحمد علي فكان سعيه في أن يثبت لإنكلترا أنّه، وبطريقة عملية، أكثر أهمية من المماليك، الذين كانت تُراهنُ عليهم في ضمان مصالحها وحماية امتيازاتها التجارية؛ ومن ثم أمِلَ أن يدفعها، من خلال بيع الحبوب، إلى فضِّ يدها من مساعدة خصومه المماليك، وأن تقدّم له، عوضًا عن ذلك، المساعدة في الحصول على الاستقلال بولاية مصر. ولعل ذلك ما جعل دروفتي يصفه في تلك اللحظة بأنّه "واسع الثراء في حيله الميكافيلية"[33]. ومن هنا، تظل مبيعات القمح ترمز إلى تداخل ما هو تجارى بما هو سياسي،

25 الجبرتي، ص 101، 106، 131 - 132، 138 - 139؛ روبير مانتران (مشرف)، **تاريخ الدولة العثمانية**، بشير السباعي (مترجم)، ج 2 (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)، ص 18.

26 الجبرتي، ص 146.

27 عامر، ص 13.

28 ليس أدل على ذلك من أنّ المراقبين الفرنسيين بالإسكندرية أنفسهم شككوا في وجود تبادلات تجارية في القمح بين الإسكندرية ومالطة، انظر: Driault, p. 5

29 Ibid., p. 73.

30 Ronald T. Ridly, *Napoleon's Proconsul in Egypt: The Life and Times of Bernardino Drovetti* (London: The Rubicon Press, 1998), p. 48.

31 ظلت الجمارك الثلاثة خارج سيطرة محمد علي حتى نهاية عام 1809، ويرصد الجبرتي نص الفرمان الذى ضم إيرادات تلك الجمارك إلى إيرادات الترسخانة السلطانية بإسطنبول، وذلك بتاريخ 27 رجب 1221 - 20 كانون الأول/ ديسمبر 1806، راجع: الجبرتي، ص 32 - 33.

32 المرجع نفسه، ص 179، 190 - 192.

33 المرجع نفسه، ص 49.

كما أنها عكست قدرة الباشا على استغلال أزمة الحصار في تحقيق مآربه السياسية من دون أن يثير عليه الباب العالي الذي ظل، في كثيرٍ من الأحيان، بعيدًا عن الإحاطة بحقيقة توجهاته الاستقلالية.

كان لا بد أن ينعكس سريعًا أثر هذه التجارة، التي أدار دفتها في اتجاه غرب المتوسط على اقتصاد العاصمة، وجاءت أول إشارة واضحة إلى ذلك في فرمان 25 أيار/ مايو 1809، والذي نصّ على "عدم التصريح للتجار باحتكار أصناف الغلال والحبوب من حنطة وأرز وخلافه وإخراجها خارج القطر، وبإرسال تلك الأصناف في موسمها إلى دار السعادة لبيعها لسكان إسطنبول الذين تأذوا من هذا الاحتكار ورفع الأسعار"، كما أمر الباب العالي محمد علي بأن يتدخل بقوة للضغط على هؤلاء التجار لجعل الأسعار في متناول أهالي إسطنبول[34].

فرمانات الحظر في دائرة الاختبار

من الملاحظ في الفرمانات الصادرة خلال عامي 1809 و1810 أنّ الباب العالي تعامل مع المشكلة على أنّ المتسبب فيها لم يكن محمد علي، وإنّما جماعة التجار الذين وصفتهم الفرمانات "بالمضاربين في الأسعار"؛ إذ نظرت إليهم على أنّهم جشعون يستغلون الأزمة، من دون أية مراعاة لفقراء إسطنبول[35]. وهو ما يوحي بنجاح تمويهات محمد علي باشا في البرهنة على أنّه بعيد عن التورط في تلك التجارة، وأخذت الفرمانات التالية تتوالى على القاهرة، متضمنة مجموعة من الضوابط والإجراءات الجديدة، بقصد تفعيل الحظر، والتشدّد في عدم إعطاء تراخيص سوى للسفن المتجهة إلى إستانبول، وحراسة السفن بصورة تامة وصارمة[36]. وعلاوة على ذلك، شدّدت على أمرين: الأول، ألّا تُفرض رسوم تصدير عالية على الحبوب المخصصة لإسطنبول، منعًا لارتفاع أسعارها بالنسبة إلى سكان العاصمة. والثاني، عدم إعطاء أحد التجار حق احتكار بيع الحبوب وتسويقها[37].

بيد أنّه أمكن لمحمد علي باشا، عبر أتباعه المخلصين بجمرك الإسكندرية، أن يتوسّع في عمليات التهريب، وإخفاء دوره الفعلي في إدارتها، حتى إنّ القنصل دروفتي Drovetti نفسه أفصح لوزير الخارجية الفرنسي "بأنّه من الصعب تقديم قائمة واحدة دقيقة حول حركة الملاحة والتجارة بميناء الإسكندرية"؛ مبينًا إلى جانب ذلك أثر الرشاوى في تسهيل هذه الظاهرة؛ إذ يقول: "إنّه بالمال يمكنك في هذا البلد تمرير كل شيء من البضائع بالتهريب. وللتهريب هدف واحد هو المُداراة على اتساع عملياته"[38]. والمحصلة النهائية أنّ إسطنبول لم تصلها خلال عام 1810 الكميات المطلوبة؛ ومن شأن هذا أن يفسر كثرة مجيء "القابجية"، محملين بفرمانات تفيض بروح الاستياء من استمرار تجارة التهريب بالإسكندرية، بيد أنّ أصابع الاتهام كانت لا تزال - حتى تلك اللحظة - بعيدة عن أن توجّه إلى والي مصر؛ ليظل تشخيص العلة بجشع التجار والمحتكرين[39]. ويغلب الظن على أنّ الباب العالي آثر تحاشي مكاشفة تابعه؛ أملًا في استثمار تعاونه في تحقيق استقرار النفوذ العثماني في الجانب العربي من الإمبراطورية، وتحديدًا في الأراضي المقدسة التي انطلقت منها حركة دينية خطيرة زلزلت كيان الدولة كله؛ ألا وهي الحركة الوهابية.

34 نشر أمين سامي مضمون الفرمان، بينما جاءت الترجمة الفرنسية كاملة لنص الفرمان، انظر: سامي، ج 2، ص 216؛ وانظر أيضًا: Nahoum, p. 35

35 راجع على سبيل المثال الفرمانات ذات الأرقام: 139، 147، 151، 153، 156؛ فهي تلفت نظر محمد علي إلى ضرورة تنبيه التجار إلى أنّ ضبط أي شحنات من الحبوب تخرج سرًا في البحر سوف يتم التعامل معها على أنها "غنيمة حرب" تصادَر وترسَل إلى إسطنبول، انظر: Ibid., pp. 42 , 45 , 47 - 49

36 Ibid., p. 45.

37 فرمان شاهانى بتاريخ 30 ربيع أول 1225 - 5 أيار/ مايو 1810، في: سامي: ج 2، ص 221.

38 Driault, p. 100.

39 Nahoum, p. 45.



طوال عام 1810، رصد المراقبون الفرنسيون بالإسكندرية، حركة شحن السفن الإنكليزية بالحبوب تحت حماية البارجات الحربية الإنكليزية[40]، بينما "إسطنبول وأزمير وحلب وجزر الأرخبيل تعاني نقصًا شديدًا في المؤن الغذائية[41]"، كما أنّ السفن التي ترِد من الموانئ العثمانية كانت تعود محملة بأي نوع من البضائع والمنتجات، عدا القمح، الذي آثر الباشا أن يقصر بيعه على السفن المتجهة إلى جزيرة مالطة وإسبانيا والبرتغال، ولهذا لم يكن يصل إسطنبول من القمح إلا القليل الذي لا يفي حاجة الاستهلاك الفعلي لسكانها[42]. ويكتب دروفتي في تقريره "أنّ الباشا، عبر حيله ومكائده، قد تمكّن من تضليل الباب العالي، وأمد البريطانيين بشحنات الغلال على حساب إسطنبول، من دون أي مراعاة لتطبيق فرمانات الحظر"[43].

وثمة فرمان صادر في تشرين الأول/ أكتوبر 1810 يشير إلى تكرار الأوامر المحذرة والمانعة لهذه التجارة. كان الجديد فيه مطالبته بكشف أسماء من أطلق عليهم "المهربين السريين" حتى تجري معاقبتهم، ومصادرة شحناتهم وإرسالها للباب العالي مباشرة[44]. وعبر فرمان صادر في تشرين الثاني/ نوفمبر 1810 أعلن الباب العالي بأنه سيرسل "مجموعة من المراقبين المتنكرين (إلى موانئ إسكندرية ودمياط ورشيد) لتفعيل الرقابة الصارمة والضرورية، والتنبيه بقراءة الفرمان على الملأ لردع المتورطين في هذه التجارة المحظورة"[45]. والواقع أنّ الباب العالي أخذ هذا الإجراء على محمل الجد، وبالفعل أرسل عيونه وبثها في كل الموانئ، بما في ذلك ميناء سالونيك، الذي تُمارس به ظاهرة التهريب نفسها[46].

وإزاء تعقّد ظروف الأزمة الغذائية بالعاصمة المركزية، نحو نهاية عام 1810، لم يجد الباب العالي من حلٍ سوى تدّخله المباشر في اتخاذ إجراءات عملية، يأمل أن تعجّل بوصول كميات القمح المطلوبة لسكان إسطنبول، الذين كان يُخشى لجوؤهم إلى إثارة الاضطرابات، وخاصة في ذلك التوقيت الحرج، الذي كانت تخوض فيه الدولة مواجهة ضارية ضد روسيا، التي أنزلت بالجيش التركي عدة انكسارات، جعلته في موقف حرج وصعب، حتى طلبت إسطنبول دعمًا لوجستيًا (قمح ومال وذخيرة) من جميع الولايات التابعة لها، وفي مقدمتها ولاية مصر[47]؛ مما يُبين إلى أيّ حد كان الموقف عصيبًا، ولا يحتمل التهاون في تأمين الاحتياجات الغذائية لأهالي العاصمة[48].

تُلقي الفرمانات الصادرة بين نهاية 1810 ومطلع 1811 الضوء على تلك الإجراءات؛ فقد كان من بينها: العمل على توفير سفن الكورفت الكبيرة، بالاتفاق مع بعض أرباب السفن الأجنبية، وتسديد نولون الشحنات من خلال قناصلهم بإسطنبول، في غضون 16 يومًا من تاريخ وصول الشحنة، مع تحديد أجر نولون كيلة القمح بـ 3 بارة فقط، منعًا لزيادة سعر الأردب في أسواق إسطنبول، وعينت مسؤولًا، أطلقت عليه "المُبايعجي"، يتولى شراء الكميات المطلوبة من القمح، واستئجار المراكب والإشراف على عمليات الشحن، وشدّدت على التعاون معه من أجل إنجاز مهمته. وتكرر التأكيد على ضرورة الرقابة الصارمة والإمساك بكل من تسوِّل له نفسه تهريب الحبوب أو تسويقها خارج المجال العثماني، وضبط شحناته التي أعلنت أنّها ستصادرها على أنها "غنيمة حرب"، وأخبرت قناصل جميع الدول حتى

40 راجع التقارير الفرنسية ذات الأرقام: 34، 37، 40، 41،42، 44، 47، 49، 51 في:
Driault, pp. 68, 73, 75, 77- 78, 82, 83, 87, 88, 92, 96, 100.

41 Ibid., p. 68.

42 Ibid., pp.78, 82.

43 Ibid., p. 92.

44 Nahoum, p. 47.

45 Ibid., pp. 47 - 48.

46 Ibid.

47 فرمان سلطاني بتاريخ جمادى الأولى 1225 - 1810، انظر: سامي، ج 2، ص222 - 223؛ ونص الفرمان منشور بالفرنسية في: Nahoum, pp. 43 - 44

48 ويبين كل من الجبرتي وسان مارسيل أنّ مراسيم جاءت من الدولة باستعجال إرسال الحبوب لإسطنبول، راجع: الجبرتي، ص 175؛ وكذلك: Driault, p. 80

يحذِّروا رعاياهم من التورط في هذه التجارة غير المشروعة. وعُمِّمت كل هذه الإجراءات في سائر الموانئ العثمانية لمنع تجارة تهريب الحبوب إلى غرب المتوسط[49].

ويتضح ممّا جاء في تقرير دروفتي جدية الباب العالي في عزمه على تنفيذ الرقابة الصارمة على الموانئ؛ لضبط اتجاه حركة تصدير الحبوب إلى العاصمة المركزية وحسب، بيْدَ أنّه أبدى أسفه على تأخر مثل هذا الإجراء لمدة عام، ونقل إلى وزير الخارجية تعليقه الساخر: "إنّ الباب العالي وإن كان لم يرخص لبيع الحبوب في الخارج، فإنّه بالفعل تساهل في أمر استخلاصها وتصديرها من مصر"[50].

انطلاق تجارة تهريب القمح بين الإسكندرية ومالطة (1810 - 1811)

أدت الحرب الروسية العثمانية (1810 - 1812) إلى إغلاق بوغازي البوسفور والدردنيل، وتوقّف صادرات القمح الروسي. ولم يكن أمام بريطانيا من حلٍ واضح لتأمين تغطية احتياجات جيوشها من المؤن الغذائية، سوى استيراد القمح من مصدرين: الولايات المتحدة الأميركية ومصر. غير أنّ توتر علاقاتها مع الأولى إلى حد الصدام المباشر في عام 1812 حسم اعتمادها بشكل رئيس على مصر. والحاصل أنّ الإنكليز أضرموا النيران في فرقاطة أميركية تحمل الحبوب لغريمتها فرنسا في ذلك العام. وردًّا على هذه الحادثة أصدر الكونجرس الأميركي "قانون حظر التجارة الأجنبية" Embargo Act، للضغط على طرفي الصراع الأنجلو- فرنسي، لكنه لم يسفر عن شيء ذي جدوى[51]، وتمكّن الأسطول البريطاني من محاصرة السواحل الأميركية، ونجح، حتى منتصف عام 1812، في الحيلولة دون عبور القمح الأميركي للمحيط الأطلسي سوى ما كان متجهًا لجيوشها بشبه جزيرة أيبيريا[52].

لقد أصبح القمح المصري المصدر الرئيس لإمداد الجيوش الإنكليزية بحاجاتها بصورة آمنة نسبيًّا، ولم يكن ثمة مشكلة تهدد هذه الإمدادات سوى فرمانات الحظر، وعجز الإنكليز عن الضغط على الباب العالي لإقناعه بإلغاء تلك الفرمانات؛ ومن ثم تحتّم التفاوض مباشرة مع محمد علي. أصدر "ستراتفورد كاننج" تعليمات سرية لقنصل بريطانيا في مصر بأن يرتِّب مع محمد علي "تجارة تهريب منظمة". وحين هدّد الباب العالي بتفتيش السفن الداخلة في نطاق خط يمتد من كريت إلى مصر، أصدر البريطانيون تحذيرًا بأنّهم لن يتغاضوا عن مثل هذا العمل[53]. من هنا، استمرت السفن التجارية، تحت حماية الفرقاطات الحربية الإنكليزية؛ تغدو وتروح بين الإسكندرية ومالطة وموانئ إسبانيا والبرتغال، وخاصة مع توافر كميات هائلة من الحبوب تحت يد محمد علي بعد عقده الصلح مع البكوات المماليك بالصعيد في 27 آذار/ مارس 1810 الذي التزم بمقتضاه البكوات المماليك توريد 107 آلاف إردبٍ من القمح من الوجه القبلي[54]، كما أُمّنت طرق الملاحة النيلية بين الوجهين القبلي والبحري، لتسمح بتدفق الحبوب من سائر الأقاليم، لتمتلئ على إثرها صوامع الإسكندرية بالحبوب.

49 Nahoum, pp. 45 - 48, 54 - 55.

50 Driault, pp. 135 - 136.

51 "The War of 1812," at: http://gatewayno.com/history/War1812.html.

52 يلاحظ أنه في فترة ما قبل حزيران/ يونيو 1812، لم يصل إلى ميناء لشبونة، من بين 2121 شحنة قمح، سوى 797 سفينة ترفع العلم الأميركي؛ أي بما يعادل ثلث عدد الشحنات تقريبًا. راجع:
"War of 1812 Overview," at: http://www.eighteentwelve.ca/%3Fq%3Deng/Topic/2; "Short History of the War of 1812," at: https://ussconstitutionmuseum.org/about-us/bicentennial/short-history-1812/; "War of 1812," at: http://militaryhistory.about.com/od/warof1812/tp/war-of-1812-overview.htm; John R. Grodzinski, "The war of 1812: Still matters," at: http://news.nationalpost.com/full-comment/john-r-grodzinski-the-war-of-1812-still-matters; and "The war of 1812."

53 هيلين آن ريفلين، **الاقتصاد والإدارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر**، أحمد عبد الرحيم مصطفى (مترجم) (القاهرة: دار المعارف، 1967)، ص 251.

54 الجبرتي، ص 148.

سياسة تصدير القمح بين مصالح التابع وإرادة السيد

في ظل تعقد ظروف الحرب في أوروبا وتعثّر صادرات القمح الروسي والأميركي، وحالة النقص الشديد في غلة القمح والتي بلغت خلال سنوات 1809، و1810، و1811 حد الندرة في معظم بلدان البحر المتوسط[55]، واستعداد الإنكليز لشراء القمح من الإسكندرية بأي سعر، تطلّع محمد علي باشا إلى استغلال الفرصة التي ساقتها إليه الأقدار، ليعطي الأولوية للإنكليز، في مقابل إهماله بيع شحنات الحبوب لإسطنبول؛ طالما أنّ الأخيرة فرضت عليه سعرًا بالغ الضآلة، مع إعفاء شحناتها من دفع الرسوم، فضلًا عن مطالبتها إياه بتمويل حرب الحجاز التي كان يخشى أن تستنفد ماليته؛ إذ رفضت الدولة العثمانية تعلّله بعجز اقتصاد الولاية جراء تحمله نفقات باهظة في محاربة المماليك والقضاء عليهم[56]، فضلًا عن حاجته للإسراع بعمل الاستحكامات الحربية القوية لمدينة الإسكندرية، ولتسليح الأسطول الذي بدأ في بنائه بالفعل. وكان كل ذلك يحتاج إلى الأموال، وليس له مصدر حيوي يدعم ماليته سوى بيع الحبوب للخارج[57].

إذًا، جعلت قراءة محمد علي لظروفه المادية يوقن أنّ صعوباته أكثر أهمية من مراعاة صعوبات السلطان في عاصمته الجائعة؛ ومن ثم قرر انتهاك فرمانات الحظر، وبغير حياء أحيانًا، وهذا تحديدًا ما فعله إزاء فرمان27 تشرين الثاني/ نوفمبر 1810[58] الذي كان يكرر قضية الحظر؛ فبعد يومين اثنين فقط (29 تشرين الثاني/ نوفمبر) توجه إلى الإسكندرية للإشراف بنفسه على بيع الحبوب للإنكليز، وكتب ميسيت (القنصل البريطاني بالإسكندرية) إلى سميث (الوزير البريطاني المفوض لدى إسطنبول): "فرض الباب العالي حظرًا على تصدير الحبوب، لكنّ الباشا لم ينصع لتنفيذه، إذ رفض أن يطيع أيّ أمر صادر من سيده الأعلى يمكن أن يتعارض مع مصالحه الخاصة"، مبيّنًا أنه يقرّ إسميًا فحسب بسلطة السلطان[59]. لذلك لم تتأثر صفقات شراء الحبوب بفرمانات الحظر، وبحسب تقدير الجبرتي، باع الباشا كميات ضخمة منها، بلغت ما يزيد على 200 ألف إردبٍ بواقع 100 قرشٍ للإردب[60].

تبيّن هذه المفارقة أنّ سياسة تصدير القمح باتت، منذ ذلك الحين، في يد التابع لا السيد، وكتب دروفتي إلى الخارجية الفرنسية: "لقد تفرّد محمد علي بتجارة الحبوب وبتحديد سعر التصدير"[61]، وأكّدت الصفقات التالية، على مدار سنوات الحصار القاري وما بعدها هذه النتيجة التي فرضت نفسها على الصراع، غير المعلن، بينه وبين السلطنة. ولعل مما له دلالته ومغزاه أنّه رفض التصديق على تعريفة جمركية جديدة حصل عليها قنصل الإنكليز من الباب العالي بشأن بضائع التجار الإنكليز الواردة والمصدرة إلى مصر، ليؤكد لهم عمليا أنّه هو، لا المركز، مَنْ يحدد الرسوم التي تتناسب مع مصالحه. وكتب القنصل البريطاني ميسيت بمرارة: "إنّ الوالي لا يحترم أيًّا من المزايا الممنوحة لإنكلترا طبقًا لاتفاقية امتيازاتنا مع الباب العالي؛ لقد باع أو احتفظ لنفسه باحتكارات مختلفة، وتمت زيادة الرسوم الجمركية القديمة، وفُرِضت الرسوم الجديدة على كل بنود الواردات والصادرات؛ والإجابة الوحيدة التي يردّ بها عن احتجاجات الوكلاء الأوروبيين أنّ لديه سلطة اتخاذ أية ترتيبات دولية داخل حكومته هو"[62]. وعزا دروفتي رفض الباشا تنفيذ فرمان الحظر وفرضه سياسة جمركية

---

55 Muhammed Shafik Ghorbal, *The Beginning of the Egyptian Question and the Rise of Mehemet Ali: A Study in the Diplomacy of the Napoleonic Era Based on Researches in the British and French Archive* (London: G. Routledge, 1928), p. 281.

56 عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، **من وثائق الدولة السعودية الأولى في عصر محمد علي 1807 - 1819** (القاهرة: دار الكتاب الجامعي، 1983)، ص 178.

57 Driault, p. 116.

58 فرمان شاهاني بتاريخ 30 شوال 1225 - 27 تشرين الثاني/ نوفمبر 1810، في: سامي، ج 2، ص 226.

59 Ghorbal, pp. 281 - 282.

60 الجبرتي، ص 202.

61 Driault, p. 97.

62 نقلًا عن: السيد، ص 222 - 223. وقد عبّر في إحدى مكاتباته - وهو بصدد الرد على احتجاجات فرنسا على خرقه الحظر ودخوله في اتفاق بينه وبين الإنكليز - عن هذا المفهوم الذي يوسع من دائرة صلاحياته بقوله: "إنّ ولاية مصر مثل سائر الولايات الممتازة، ومن قواعدها حرية العمل لصالح الدولة"، راجع: عامر، ص 17.

خاصة إلى "روح استقلاليته التي أخذ يقويها ويعمل على تنميتها باستمرار". بل أكثر من ذلك، اتجاهه إلى فرض رسوم كبيرة على صادرات الحبوب المتجهة إلى إسطنبول نفسها، ومدن تركية أخرى مثل أزمير، وهي رسوم لم تكن موجودة من قبل على الإطلاق[63]. وكل هذه المؤشرات تبيّن تحكّمه في رسم السياسة الجديدة لصادرات الحبوب المصرية في البحر المتوسط.

وسعيًا لتركيز صادراته في اتجاه غرب المتوسط، كان لا بد أن يثير عوائق التصدير في اتجاه إسطنبول، ويجد ضالته في إثارة مشكلتي القرصنة وقلة السفن، وهما المشكلتان اللتان مثلتا بالفعل معضلتين كبيرتين بالنسبة إلى إسطنبول؛ فالطلب الرسمي الذي تقدم به الباب العالي (في 24 حزيران/ يونيو 1810) إلى الجانبين الأنجلو- فرنسي، بعدم امتداد العمليات الحربية والقرصنة بينهما إلى المياه الإقليمية العثمانية، وخاصة داخل المنطقة الشاملة لكل من "المورة وكريت ومصر"، انطلاقًا من التزامها الوقوف على الحياد، ظلّ من دون ردّ إيجابي[64]. ومن الواضح أنّ الرفض الأنجلو- فرنسي كان مقصودًا في حد ذاته؛ فالقرصنة تتسبب في شل حركة السفن في البحر المتوسط، وهذا من شأنه أن يحقق جزءًا من إستراتيجية الحرب الاقتصادية بينهما، والنتيجة أنّ الباب العالي وجد صعوبة بالغة في استقصاء السفن المحايدة القادرة على نقل الحبوب من الإسكندرية إلى إسطنبول، حتى إنه كان يُوكل هذا الأمر إلى بعض كبار المسؤولين في الديوان الهمايوني[65]. ولا شك أنّ هذه المسألة وفرت لمحمد علي من الوقت ما جعله قادرًا على استيفاء الطلب الإنكليزي من الحبوب - أولًا - قبل إسطنبول نفسها التي لم يكن يصلها سوى القليل[66].

لقد حاول محمد علي باشا استغلال "مسألة القرصنة وتعثّر إمدادات الحبوب" ليعرض على الباب العالي (في تشرين الثاني/ نوفمبر 1810) طلبه الأثير بأن يعلن السلطان "مصر سربست" (أي حرة ومستقلة سياسيًا) على غرار ولاية الجزائر، موضحًا للصدارة العظمى أنه ليس له مطمع سياسي في هذا الأمر على الإطلاق، وإنما هو يخشى في حال اضطرت الظروف السلطنة إلى الدخول كطرف في أزمة الحصار والحرب الأوروبية، أن تشتد وطأة مشكلة القرصنة، وما يترتب عليها من تعثر وصول الإمدادات السنوية من الحبوب الضرورية لسكان العاصمة، فضلًا عن تأثيراتها السلبية في إعاقة تنفيذ توجيه جيشه في مهمة الحرب ضد الوهابيين، كنتيجة للانشغال بمدافعة ما أسماه "تسلط ومهاجمة الدول الأفرنكيّة على مصر"[67] في حين أنّ الأمر سوف يختلف في حال صارت "مصر سربست"؛ إذ وقتها تنأى الولاية المصرية عن ساحة أيّ نزاع يضم العثمانيين، وهو ما يمكنه في هذه الحال من إمداد السلطنة باحتياجاتها المادية على سفن تحمل علمًا محايدًا.

ولتأكيد حسن نياته، أو بالأحرى للمُدارة على نزعته الاستقلالية، راح يؤكد للباب العالي أنّ أمر الاستقلال يظل مرهونًا بالأزمة، أيّ هو مؤقت، فما أن تنتهي الأزمة والحرب في أوروبا، فللدولة أن تنزل مرتبة مصر إلى "الإيالة" مرة أخرى[68]. وكان يرمي من وراء هذا الطلب تحقيق غاية أساسية؛ فإن وافقت السلطنة على طلبه، بلغ مراده الذي يخطط له طوال الوقت، بنواله شرعية اعتراف السلطنة له بنوع ما من الاستقلال[69]، وإن رفضت فإنّه يفيد من الموقف على الأقل بتوصيل رسالة واضحة للباب العالي بأنّ الصعوبات التي تواجهه في إرسال الحبوب للعاصمة المركزية، وكذا في تغطية نفقات حرب الوهابيين، إنما هي صعوبات خارجة تمامًا عن إرادته، وأنه لا يملك من الإمكانات المادية ما يسمح له بالتغلب عليها أو مواجهتها، ومن ثمّ يجد مبررًا منطقيًا لتعطيل حركة نقل الحبوب إليها.

---

63 Driault, p. 68.

64 Nahoum, pp. 57 - 58.

65 مثّل الشيخ أفندي كبير موظفي مكتب المهمات بالديوان الهمايوني، راجع الفرمانات ذات الأرقام 139، 174، 240 في:
Ibid., pp. 42, 54 - 55, 76.

66 Driault, pp. 82, 152.

67 مكاتبة محمد علي باشا إلى نجيب أفندي قبو كتخدا بالأستانة، بتاريخ 27 شوال 1225 - 25 تشرين الثاني/ نوفمبر 1810، في سامي: ج 2، ص 226.

68 السيد، ص 297 - 298.

69 ويتضح ذلك جليًا في تعليماته السرية إلى قبو كتخدا نجيب أفندي باستانبول، راجع نص المكاتبة في: سامي، ج 2، ص 226.



وإذ يرفض الباب العالي طلبه، فإنه يَكمُن في انتظار الفرصة، أملًا أن يتحول المد لمصلحته، فينال حلم الاستقلال[70]. وقد صار الآن أكثر اقتناعًا بضرورة العمل على إذكاء مصالحه الخاصة، وجعلها في المقام الأول: فيقرر التخلص من المماليك أولًا (في آذار/ مارس 1811)، قبل أن يقرر خوض حرب الحجاز، والتي لن يبدأها قبل 30 أيلول/ سبتمبر 1811[71]؛ إذ إنّ القضاء على المماليك سوف يسمح له بالسيطرة على مواطن إنتاج الغلال بالصعيد، ومن ثمّ يضمن كامل سيطرته على حصيلة الحبوب من كل الأقاليم القبلية والبحرية كافة، وهو ما يمكّنه من تغطية نفقات الحرب، جراء تكثيفه حركة مبيعات القمح في اتجاه جزيرة مالطة لا إسطنبول أو أزمير.

مقايضة غير معلنة:
حرب الحجاز في مقابل غض الطرف عن صادرات الحبوب إلى مالطة؟

في نهاية عام 1810 ومطلع عام 1811، كان الباب العالي قد وصل إلى مرحلة من التململ من سياسة تابعه في مصر. وتعلقت المسألتان الأكثر حساسية بين الطرفين بحرب الوهابيين التي لم يخضها محمد علي بعد، وعقده اتفاقًا منفردًا مع الإنكليز من دون السلطنة أو بالأحرى من ورائها[72]، وهو اتفاق يسمح بدخول السفن الإنكليزية لميناء الإسكندرية القديم وإمدادها بالحبوب تحت حراسة بعض السفن الحربية الإنكليزية؛ وهو ما كان يعني خروجًا شاذًا عن صلاحياته كوالٍ، كما نظر إلى الأمر في الوقت نفسه على أنّه انتهاك صارخ لقوانين حظر مبيعات الحبوب.

وكشفت مكاتباته (السرية) إلى نجيب أفندي، المتحدث باسمه تجاه الباب العالي، عن منطق تفكيره السياسي وراء تغيير وجهة صادرات الحبوب المصرية من شرق البحر المتوسط إلى غربه؛ فهو يربط حرب الحجاز ببيع الحبوب، فيما يشبه المقايضة الضمنية؛ إذ جعل الأخيرة سببًا لإنجاز الأولى. فليس سماحه للسفن الإنكليزية بدخول الموانئ المصرية وشحنها بالحبوب سوى لتفادي أيّ تأثير سلبي يمكن أن يعوق إنجاز ما أسماه بـ "التجهيزات الحجازية"؛ فالإنكليز يساعدونه ببعض اللوازم الضرورية، وبالسفن التي يتعين أن تصل إلى السويس عبر الدوران حول أفريقيا. كما أوضح للباب العالي أنّ منعهم من دخول الإسكندرية قد يتسبب في استعدائهم ويدفعهم، بما عرف عنهم من مكائد وحيل، إلى التصدي للسفن الجاري تدشينها بالسويس؛ مما قد يتمخض عنه تعطيل "مأمورية الحجاز". وينتهي من هذا الربط إلى أنه يعمل من أجل مصلحة الدولة، وليس من أجل مصالحه الخاصة، كما يزعم الوشاة، وهو أيضًا يذكِّر كبار المسؤولين بالباب العالي أنّ من بين شروط صلحهم الأخير مع الإنكليز (في عام 1810) "حرية دخول السفن الإنكليزية ومرورها من الموانئ الإسلامية وميناء الإسكندرية"، وهو البند الذي عوَّل عليه الجنرالات الإنكليز بعد ذلك؛ إذ هدّدوا صراحة بأنّه في حال منعهم من دخول ميناء الإسكندرية فإنهم سينظرون إلى هذا الميناء نظرتهم إلى الموانئ التابعة لغريمتهم فرنسا، ومن ثم تصبح الإسكندرية مستهدفة ومعرضة للتهديدات الإنكليزية[73]. وحين تزايدت حدة اللوم، كتب للسلطنة مجددًا "بأن التصريح للسفن الإنكليزية بشحن الحبوب كان بقصد تمكين المصافاة بين الدولتين، والمساعدة منهم في سواحل البحر الأحمر لتسهيل مهمات سفرية الحجاز، وأنه على أيّ حال أصدر مكاتبات بمنع إخراج المحصولات المصرية إلى بحر برًا امتثالًا لأوامر الحضرة الملوكانية"[74].

70 السيد، ص 298.

71 الجبرتي، ص 218 - 219.

72 عامر، ص 17.

73 المرجع نفسه، ص 18 .

74 المرجع نفسه، ص 19.

بيْدَ أنّ الباب العالي لم تنطلِ عليه تلك التبريرات، وحذّر الوالي من التمادي في إعطاء تراخيص بيع الحبوب للإنكليز[75]، فليس ثمة وضع أكثر صعوبة مما يواجهه السلطان في عاصمته التي أشرفت بحق على المجاعة، وعلى الرغم من المحاولات التي بُذِلَت من جانب السلطنة للحيلولة دون شيوع خبر هذه الأزمة بالولايات، فإنّ تفاصيلها وصلت إلى القاهرة[76]. وكانت شكوك الباب العالي في محلها؛ فالوالي لم يتراجع عن بيع القمح خارج مجال الإمبراطورية العثمانية[77]، وخاصة مع توقعاته بزيادة أرباحه، حتى إنه سافر مرتين، على غير العادة، إلى الإسكندرية في ذلك العام[78] للإشراف بنفسه على بيع الحبوب. وكان رهانه على الوقت الذي تستغرقه حركة المراسلات والفرمانات؛ فقد كتب إلى نجيب أفندي بإسطنبول يقول: "وعلى أيّ حال سيستمر هو في السير بهذه الخطة باتحاده مع الإنكليز للوصول للغاية، ولحين ما يطرق مسامعهم عمله يكون قد أدرك بغيته"[79].

ولا ريب أنّ وعي محمد علي باستثنائية الظرف وبضرورة استغلال الفرصة، قد أغراه بعدم الاكتفاء بإمداد الإنكليز بالحبوب؛ إذ رنا ببصره إلى تسويق القمح في المناطق الأشد سخونة في الصراع الأوروبي؛ فقد طلب من الإنكليز أن يؤجروا له بعض السفن ليقوم بشحنها بالحبوب في اتجاه موانئ إسبانيا[80] التي كانت تشهد على أراضيها جزءًا مهمًا من أطوار الحرب النابليونية الأوروبية. وهكذا، فقد صار قمح محمد علي باشا يؤدي دورًا حيويًا في الصراع الأوروبي، ويؤثر دون مبالغة في تطورات الصراع. وهذا ما يسجله الجنرال بوتان Boutin في رسالته إلى وزير الدفاع الفرنسي بتاريخ 29 تموز/ يوليو 1811؛ إذ كتب يقول: "إنّه لولا قمح محمد علي لكان على إنكلترا أن تُجبر على تفريغ شبه جزيرة أيبيريا، فبدون هذه الإمدادات ربما كانت جيوشها قد هلكت من الجوع"[81]. وبناء عليه، فإنّ منظور القادة العسكريين الفرنسيين وتقييمهم للدور الذي أدته صادرات القمح المصري، يكشف عن أحد العوامل غير المباشرة التي ساهمت بقوة في انتصار إنكلترا، ومن ثم في انهيار الإمبراطورية الفرنسية وتغيير مسار التاريخ الأوروبي الحديث.

صادرات الحبوب خارج المجال العثماني

طوال عام 1811، دخلت العلاقة في مرحلة من المكاشفة والمواجهة الجدلية حول الأولويات والصلاحيات المكفولة لمحمد علي بوصفه واليًا، وما تنتظره السلطنة من إبدائه الانصياع والخضوع لأوامرها وخاصة في مسألتي الحبوب وحرب الوهابيين. وقد بدأ يتلمس نفاد صبر الدولة إزاء سياساته ومواقفه من لغة الفرمانات التي أصبحت تشي باللوم والتوبيخ بصورة صريحة، حتى تصل إلى اتهامه (في تموز/ يوليو 1811) بأنّه "حصر منافع مصر لشخصه خاصة دون انتفاع الدولة منها بشيء"[82].

بيد أنه لم يغيّر من سياساته في شيء، وإن كان قد لُوحِظَ أنّه جعل صلاته بالإنكليز تسير في نطاق محدود جدًا[83]؛ منعًا لإثارة السلطنة ضده. لكنه سارع - في الشهر التالي مباشرة (آب/ أغسطس 1811)، كعادته حين كانت تفد السفن الإنكليزية إلى الإسكندرية - إلى شحن

75 فرمان شاهاني صادر بتاريخ 1 شعبان 1225 - 1 أيلول/ سبتمبر 1810، في: سامي، ج 2، ص 224.

76 الجبرتي، ص 175.

77 المرجع نفسه، ص 215.

78 لقد قضى محمد علي في المرتين نحو ثلث عام بالإسكندرية، من تشرين الثاني/ نوفمبر 1810 إلى 18 كانون الثاني/ يناير 1811 ، ثم من 18 نيسان/ أبريل إلى 23 أيار/ مايو 1811. وبحسب الجبرتي كان دافعه الأساسي للسفر بلوغ نبأ وصول السفن الإنكليزية الطالبة شراء الحبوب، واستغل وجوده هناك للإشراف على تحصين المدينة واستكمال بناء سورها. انظر: المرجع نفسه، ص 202، 215 - 216.

79 عامر، ص 17.

80 Driault, p. 104.

81 جيلبير سينويه، **الفرعون الأخير: محمد علي بين 1770-1849**، حافظ الجمالي (مترجم) (دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، 2005)، ص 129.

82 عامر، ص 20.

83 Driault, p. 132.



السفن بالحبوب[84]، في حين يتلكأ في الخروج لمحاربة الوهابيين، على الرغم من مرور ستة أشهر على قضائه على المماليك الذين طالما كان يتخذهم علة وسببًا لتأجيل خروجه للحرب[85]. إلى جانب ذلك، لم يُبد الباشا اكتراثًا بالظروف المادية الصعبة التي كانت تمر بها الدولة خلال فترة حربها مع روسيا؛ إذ إنّه اعتذر لها (في آب/ أغسطس 1811) عن عجزه عن إغاثتها بالحبوب والذخيرة في حربها ضد غريمتها[86].

وتبدو مكاتباته واضحة في مغزاها: إنّ الاقتصاد المصري غير قادر على تمويل حرب الحجاز[87]، ما لم يسع من جانبه إلى استغلال تجارة تصدير القمح، بالدرجة الأولى، للأجانب الأوروبيين الذين يدفعون في مقابلها الأموال والمستلزمات الضرورية للحرب. ولعلّ الربط بين مغزى هذه المكاتبة وبين ما نقله دروفتي[88]، في تقريره إلى وزارة الخارجية، على لسان محمد علي نفسه، يمكن أن يوضح لنا مدى اقتناعه بالتمسك بموقفه من حتمية تغيير وجهة صادرات القمح إلى غرب المتوسط.

بيْد أنّ شواغل الدولة في حربها المستمرة ضد الروس التي أربكت ماليتها، وقلقها الشديد من استشراء ثورة الوهابيين في الداخل، واحتياجاتها إلى القمح والأرز المصريين لتزويد سكان العاصمة بهما، جعلها لا تقبل مثل تلك التبريرات. وبلغ استياؤها مداه حين تصفه في "أمرٍ سامٍ" بأنّه صار "أصغر الوزراء شأنًا"[89]، ثم نجدها تقلل، ولأول مرة، من جدوى قضائه على المماليك! بل إنّها تتساءل، مستنكرة، عن سبب تصفيتهم، وكأنها تلوح إليه بأنه لم يستأصلهم من أجل خدمة الدولة، وإنّما من أجل تكريس سيطرته وهيمنته هو على مصر[90]. وفي هذه اللحظة لا يجد محمد علي، المنزعج من حالة السخط والاستياء الهمايوني، فكاكًا من بدء حربه بالجزيرة العربية؛ لعله بذلك يشغل الدولة عن تدخلها في سياسته التجارية التي لن يحيد عنها قيد أنملة؛ ففي إمكانه أن يخوض سلسلة من الحروب بالجزيرة العربية إرضاءً لها، لكنه ليس على استعداد أن يوقف شحن سفينة إنكليزية واحدة تفد إلى ميناء الإسكندرية. ولعل ذلك ما جعل القنصل دروفتي يقول: "إن حكومة الباشا على استعداد للتضحية بكل الاعتبارات وبكل العلاقات السياسية مهما كانت في سبيل أدنى مصالحه"[91].

على أنّ تقليل حدة الانتقاد والدفع بالسلطان إلى تقريظه على كل ما كان يحققه من انتصارات على الوهابيين[92]، لم يُنس السلطنة "مسألة الحبوب" التي ظلّت تؤرقها بسبب قلة كمياتها المعروضة بأسواق أزمير وإسطنبول التي نزل بأهلهما البؤس والفاقة، لتعاود الدولة من جديد إرسال فرمانات حظر التصدير للأجانب، والتذكير بإعطاء الأولوية للعاصمة المركزية على ما عداها، وضبط التسعيرة لمنع المضاربين من رفع الأسعار[93].

تجاوب محدود وسياسة فرض الأمر الواقع

كان الباب العالي قد أرسل إلى الإسكندرية إحدى عشرة سفينة، وصلت تباعًا، على مدار آب/ أغسطس 1811، وأخذ الفضول الاستخباراتي سان مارسيل إلى مراقبة هذه السفن، حتى لنجده عبر تقاريره الدورية، يدرجها كواحدة من الأحداث الجديرة بإحاطة

84 Ibid., p. 135.

85 عبد الرحيم، ص 178 - 179.

86 عامر، ص 20.

87 كثيرًا ما أوضح محمد علي في مكاتباته إلى الباب العالي "عدم كفاية المنافع المصرية لمصروفاتها". انظر: المرجع نفسه، ص175.

88 Driault, p. 116.

89 عامر، ص 19.

90 عريضة من محمد علي إلى الأعتاب الشاهانية، بتاريخ 19 رجب 1226 - 9 آب/ أغسطس 1811، في: سامي، ج 2، ص 232-233.

91 Driault, p. 116.

92 تغيرت لغة الفرمانات تمامًا بعد سيطرته على الحرمين الشريفين وإرساله مفاتيح الحرم الشريف إلى دار السلطنة، انظر: عامر، ص23.

93 Nahoum , p. 49, 53 - 55.

الخارجية الفرنسية بشأن تطوراتها، وهو يشير إلى أنّه تأكد من أنّ نية الباب العالي تتجه إلى زيادة عدد هذه السفن إلى خمسين سفينة! ربما استنادًا إلى أنّ الباب العالي أصدر في ذلك الوقت "خطًا شريفًا" بأن يرسل محمد علي للدولة ما بين 400 إلى 500 ألف إردبٍ من الحبوب[94]. ثم نجده يتساءل، وإن بدا متشككًا في الأمر، عما "إذا كان هذا الخط الشريف سوف يُوقف المشاريع التي يفكر الباشا في مباشرتها في مجال تجارة الحبوب مع مالطة؛ إذ من المتعين أن يرسل إلى هذه الجزيرة وكيلًا عنه يتولى في مقابل بيع القمح هناك، شراء المنتجات اللازمة للاستهلاك في مصر"[95]. بيد أن شكّه هنا لم يكن في مدى قدرة مصر على تغطية طلبات الغلال في الجانبين العثماني والإنكليزي معًا، وإنما في مدى انحسار هامش الحركة والإرادة السياسية عند محمد علي، وذلك بالنظر إلى الضغوط الشديدة التي كان الباب العالي يمارسها عليه، ومخاوفه في الوقت نفسه من الدسائس التي كانت تحاك ضده في ديوان الصدارة العظمى والقصر السلطاني والتي تحدث عنها مرارًا في مكاتباته، سواء إلى الصدارة العظمى أو مع قبو كتخدا نجيب أفندي.

لقد كان سان مارسيل مشغولًا بفهم مدى الإمكانات المتاحة للباشا على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، ومن واقع خبرته على مدار السنوات الأربع السابقة التي ظل يرقب خلالها حركة السفن الوافدة والخارجة من مينائي الإسكندرية، رأى أن بلدًا غنيًا بالموارد الزراعية مثل مصر "يمكن أن يبيع للأجانب أكثر من مئتي ألف إردب، دون أن يترتب على ذلك أيّ خلل باحتياجات الرعية في الداخل". واستنادًا إلى ذلك، أبدى اعتقاده للخارجية الفرنسية بأن محمد علي، حتى إن أطاع أوامر الباب العالي بإمداد العاصمة المركزية بكامل حاجاتها من الحبوب، فإنه يمكنه كذلك تزويد الإنكليز بحصتهم الضخمة المعتادة كما في السنوات السابقة[96]. إذًا، فالقضية التي شغلت الخارجية الفرنسية، في ذلك الحين، باتت تدور حول محاولة استطلاع مدى قدرة الإسكندرية على الاستمرار في إمداد مالطة بالحبوب؛ لما لذلك من تأثير سلبي في سياسة الحصار القاري.

ويلاحظ من خلال الفرمانات العثمانية أنّ الدولة أبدت من جديد اهتمامًا جديًا وملموسًا بقضية الحبوب، مدفوعة بشدة أزمتها الغذائية؛ فأرسلت مندوبًا كبيرًا من الديوان الهمايوني؛ ليتولى الإشراف على تنفيذ هذه المهمة العاجلة[97]. لكن التجربة أبانت أنّ سياسة التصدير أمر لا يمكن إتمامه من دون توافق ذلك مع مصالح محمد علي؛ فقد بيّن لنا مارسيل عبر تقاريره أنّ الباشا لم يصدر تعليماته سوى بشحن ثلاث سفن فقط من مجموع السفن الإحدى عشرة[98]، وذلك بعد أن أهملها قرابة ستة شهور بالميناء (من آب/ أغسطس 1811 حتى نهاية كانون الثاني/ يناير1812)! بينما سارع بالتوجه، في التوقيت ذاته، إلى مدينة الإسكندرية لإتمام الصفقة الإنكليزية. وقد أصدر تعليمات صارمة بنقل كل ما يمكن جمعه من الغلال إلى الإسكندرية أولًا، وفي هذا يقول الجبرتي: "وفي كل يوم تُساق المراكب المشحونة بالغلال إلى بحري، وكل ما وردت مراكب سيرت إلى بحري حتى شحت الغلال، وغلا سعرها وارتفعت من السواحل ... ونزل بالناس شدة بسبب ذلك". بيد أنّ هذا لم يكن يعني أنّ صادرات الحبوب أثرت في السوق المحلية؛ فبعد مدة قليلة وردت الغلال للأسواق وانحلت أسعارها[99]. وهو ما أكده سان مارسيل في سياق تعجبه من وفرة القمح الذي غطى الكميات الهائلة التي أراد الباشا تصديرها إلى الخارج، من دون أن يؤدى ذلك إلى تناقصه في الداخل[100].

94 Driault, p. 121.

95 Ibid.

96 Ibid., p. 104.

97 Nahoum, pp. 54 - 55.

98 Driault, p. 167.

99 الجبرتي، ص 226.

100 Driault, p. 167.



ووفقًا للتقارير القنصلية، قام محمد علي خلال شهرٍ واحدٍ (في كانون الثاني/ يناير 1812) بشحن خمسين سفينة ترفع العلم الإنكليزي، ولم يحدث تأخير على الإطلاق في عملية شحنها ولا تسويف من جانب الإنكليز في دفع الثمن[101]. أما السفن التابعة للباب العالي، فقد طال انتظارها بالميناء حتى انقطع الرجاء وتملك اليأس والقنوط ربابنتها، لتعود من حيث أتت وهي فارغة! وتكبد ربابنتها خسائر كبيرة جراء تعطل سفنهم عن العمل لمدة نصف عام تقريبًا[102]. وكان هذا أكثر الشواهد دلالة على أنه قدم مصلحته الخاصة على أيّ اعتبار آخر، وفرض سياسة الأمر الواقع على السلطنة، مكتفيًا فحسب بتقديم ما يمكن تسميته بـ "التجاوب المحدود" الذي يظهره في صورة الممتثل لأوامر السلطنة، من دون أن يلزم نفسه اتباع سياستها وما نصت عليه فرمانات الحظر.

والواقع أن الظرف الذي كانت تمر به الدولة لم يكن ليمكنها بالفعل من الدفع به إلى احترام إرادتها وتنفيذ فرمانات الحظر؛ فما لديها من المشكلات الداخلية والخارجية (تمردات جيش الإنكشارية والسباهية الذين يبدون خارج نطاق طاعة السلطان نفسه، والحرب ضد روسيا المستمرة من غير توقف منذ عام 1806، والقلاقل السياسية في البلقان وفتنة الوهابيين بشبه الجزيرة العربية)[103]، جعلها بالفعل مشغولة بما فيه الكفاية عن كبح جماحه. وبات لا يشغلها سوى الحفاظ على وحدة الكيان العثماني، واستعادة المدينتين المقدستين (مكة والمدينة)[104]. أما القمح فسوف يتم الاعتماد بشكل أولي على ما يتم جلبه من ولايات البلقان الشمالية[105]. وفي هذا السياق تتقدم مسألة "حرب الحجاز" على مسألة "صادرات الحبوب"، وإن لم يعن ذلك تغاضيها كلية عن خرق فرمانات الحظر؛ إذ ظلت تضغط عليه وتلوّح له بفرمانات الحظر طوال سنوات الحصار القاري[106]. لكنه في النهاية، تمكن من مواصلة تصدير القمح في اتجاه مالطة، وهذا ما كان يثير تحديدًا حفيظة الفرنسيين، خلافًا للباب العالي، ويدفعهم للضغط عليه دبلوماسيًا بشكل أساسي.

الاحتجاجات الفرنسية واستمرار صادرات الحبوب

إذا كان محمد علي قد تعمّد في مكاتباته مع مسؤولي الباب العالي تجاوز مناقشة مسألة خرق فرمانات الحظر، فإنه في المقابل لم ينكر في مناقشاته مع القناصل الفرنسيين مخالفته لفرمانات سيده؛ بل كان حواره معهم مفتوحًا ومكشوفًا. ومع ذلك، لم تُعيه الحيل في تقديم الحجج التي تسوغ موقفه وتبرره. وإذا كان يعمل على الاستفادة من تناقض مصالح القوى الكبرى، ويراعي عدم محاباة مصالح قوة دون أخرى، فإنّ قاعدته الأساسية - كما صرح لدروفتي - أن يكون "صديقًا للجميع" L'ami de tous[107].

101 Ibid., p. 104.

102 Ibid., p.164 - 165, 167.

103 Stanford J. Shaw and Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey (1808 - 1975)*, vol. II (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 6 - 7.

104 Driault, p. 208.

105 تشير دراسة حديثة إلى أنه طوال الفترة 1768 - 1829، ظلت إسطنبول تعتمد في تموين نفسها بالقمح من ولايات البلقان الشمالية، واستمر هذا الوضع منذ تراجع سيطرة العثمانيين على البحر الأسود، راجع: خليل أنالجيك وآخرون، **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية**، قاسم عبده قاسم (مترجم)، ج2 (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007)، ص 615.

106 Nahoum, pp. 62 and 76.

107 Driault, p. 203.

وأعرب دروفتي عن تململه من تبريرات الباشا التي يرددها مرارًا وتكرارًا[108]. لكنه لم يكن يستطيع إنكار منطق تفكيره السياسي حين صرح له محمد علي: "إنني إن منعت عنهم القمح سيأتون بالقوة لأخذه ونهبه من مصر"، فالأفضل لمصالحه أن يروضهم لا أن يستعديهم، وأن يستغل شدة حاجاتهم برفع الأسعار (من 18 قرشًا في السوق المحلية إلى 100 قرشٍ عند التصدير). ومن قبل، فرض عليهم دفع رسوم تصدير، وغالى في تقديرها، بحيث جعل على كل إردبٍ من الحبوب رسمًا يعادل ثلثي قيمته![109] ومن ثم، فإنّ سياسته تعمل على توجيه "ضربة شديدة التأثير للمالية الإنكليزية"، ثم إنه يطلب من الإنكليز، في مقابل القمح، إمداده بالذخيرة الحربية، ويمكنه أن يستعملها، يومًا ما، ضد هذه القوة نفسها إذا حاولت مهاجمة بلاده. إذًا، فمن مصلحة فرنسا، التي دائمًا ما تحذره من الأطماع الإنكليزية في احتلال مصر، أن يدعم هو قوته الحربية لدرء مثل هذه الأطماع. وفي ضوء ذلك، يتعين ألا يُنظر إلى تصديره للحبوب على أنها سياسة ضد المصالح الفرنسية كافة، وإنما تحمل نتائج غير مباشرة وإيجابية للجانبين المصري والفرنسي.

من ناحية أخرى، أحال محمد علي المشكلة على الفرنسيين أنفسهم، مذكرًا القنصل الفرنسي بأنه أبدى استعداده من قبل لإمدادهم بالحبوب بسعر أقل مما يبيعه للإنكليز بواقع 25 في المئة! إلا أن تجارهم وسفنهم نادرًا ما استطاعت أن تصل إلى الإسكندرية؛ وليُبرهن بطريقة عملية أن ليس ثمة قوة بوسعها أن تُملي عليه التحيّز لأعداء فرنسا[110]. وطالما أعرب القناصل الفرنسيون في تقاريرهم عن سخريتهم من هذا الموقف؛ لعلمهم أنّ الباشا لا يخفى عنه حجم الصعوبات التي تحول دون إمكانية توافد السفن الفرنسية إلى ميناء الإسكندرية، وهو ما يعني أنه يُكاشفهم، بصورة غير مباشرة، بقصر أيديهم عن تأمين خطوط الملاحة التجارية الفرنسية بالمتوسط الذي بات بالفعل تحت سيطرة إنكليزية شبه كاملة وملموسة.

ثم أعلن صراحة بأنه ليس على استعداد للرهان على قوة لا تملك سوى الوعود البعيدة؛ لأنه يرى أنّ عليه أن يفكر في اللحظة الحالية، والتي تليها، بدلًا من المراهنة على مستقبل بعيد لا يضمن نتائج تقلباته، وأنه يفهم جيدًا أنّ استقرار علاقته مع قوة كبيرة، مثل إنكلترا، مرتبط ارتباطًا شرطيًا بوجود مصالح متبادلة. وبواقعية سياسية، يصل في جدل مع القنصل الفرنسي بالإسكندرية إلى حد القول بأنه إذا ما انقلب الحظ ضده، واضطرته الظروف العصيبة إلى الاستسلام لإحدى القوتين العثمانية أو الإنكليزية، فإنه يُؤثر الخضوع للأخيرة؛ لأنها - على حد قوله - "ستبقي على حياته وتحفظ له ثروته، على حين ستنزع منه القوات العثمانية الاثنتين معًا (حياته وثروته)"[111]. ويزيد دروفتي على ذلك في تحليل علة ميله إلى إيثار الإنكليز على الفرنسيين: "إن الباشا في الواقع يُؤثر علينا الإنكليز أعداءنا؛ ليس لأنه يخشاهم قليلًا فحسب؛ ولكن أيضًا لأنه يجد في علاقاته معهم ما يشجع ويدعم طموحاته ويرضي شحه"[112]. إنّ قراءته العملية للواقع السياسي ومراعاته لمصالحه المركانتيلية هي التي حددت بوصلة توجهاته، وهي أيضًا التي مكنته من رسم حدود علاقته بالإنكليز في هذه المرحلة.

لقد حاولت الخارجية الفرنسية استثارة الباب العالي للتدخل في إيقاف تجارة الحبوب مع مالطة وإلزام محمد علي الكف عن تجارته مع الإنكليز[113]. كما أرسلت إلى قنصليها بالإسكندرية والقاهرة، تستحثهما على بذل ما في وسعهما لتفعيل قوانين

---

108 Ibid., p. 116.

109 Ibid., p. 68.

وقد عمّم محمد علي فرض رسوم التصدير على كل السلع الغذائية، بالإضافة إلى النطرون والأخشاب والصابون، كما أنه فرض رسومًا مشابهة على الأطعمة التي تجلب إلى مصر؛ راجع: Ibid., p. 64 - 65.

110 Ibid., p.116.

111 Ibid., pp. 121 and 209.

112 Ibid., p. 203.

113 عامر، ص 17.



الحظر والتصدي لدسائس الإنكليز[114]. لكن هذا الجهد الدبلوماسي لم يسفر عن شيء ذي بال، وظلت مسألة تصدير الحبوب مرهونة - من الناحية الواقعية - بإرادة الباشا أولًا وأخيرًا، في حين بدت الظروف الدولية مساعدة له على تهيئة المجال للمضي قدمًا في هذا الاتجاه.

تفاقم أزمة الحصار القاري (1812 - 1813)

على غير توقع، تفاقمت أزمة الحصار واتسع مجال الحروب لتشمل البحر المتوسط والمحيط الأطلسي، وتعطلت نتيجة لذلك أهم منافذ توريد القمح، في كل من روسيا والولايات المتحدة الأميركية؛ الأولى بسبب زحف نابليون (في 24 حزيران/ يونيو 1812) على موسكو إثر خروجها من النظام القاري[115]، والثانية بسبب نشوب الحرب الأنجلو- أميركية في غرب الأطلسي. وبدءًا من أيار/ مايو 1812 كان الحصار الأميركي يستهدف ممارسة "حرب تجويع ضد جيوش بريطانيا في شبه جزيرة أيبيريا"[116]. وبات من المحتم الإسراع بشراء كميات كبيرة من القمح تسد طلب الاستهلاك لأكثر من ستة أشهر، والعمل على إيجاد احتياطات أساسية؛ من أجل مواجهة الاحتمالات الأسوأ وغير المتوقعة في الحرب الأنجلو- أميركية والتي سوف تستمر حتى عام 1814[117].

وتمثل هذه التطوراتُ الخلفيةَ الأساسية التي في سياقها نفهم سبب تكالب السفن البريطانية والإسبانية على ميناء الإسكندرية، وسبب عمل الإنكليز على عقد صفقات شراء القمح قبل بدء موسم حصاده، وسبب بقاء سفنهم داخل ميناء الإسكندرية تنتظر شهورًا طويلة وصول القمح من مواطن الإنتاج بالريف، وسبب تقبل الإنكليز- على مضض - رفع محمد علي سعر إردب القمح ورسوم تصديره الجمركية بصورة مبالغ فيها، والتي انعكست على ارتفاع سعر القمح بالفعل في كل من صقلية ومالطة وإسبانيا والبرتغال. وقد قُدِر عائد صادرات محمد علي باشا من القمح - في ذلك الحين - بما يتجاوز عشرين مليون قرش تركي![118]

وبقدر ازدياد قوة الطلب على الحبوب وجني المزيد من الأرباح، تزايدت نزعة محمد علي باتجاه الحجر على بيع الحبوب في الداخل. وسجل الجبرتي الممارسات العنيفة التي صاحبت جمع الحبوب من الفلاحين، ومنعهم من بيع القمح أو شرائه، بل إجبارهم على تسليم كل ما كان مخزونًا حتى في دورهم، على أن يُحاسبهم عليه في العام القادم[119]. وتسبب ذلك في خلق حالة من السخط والتمرد، لكنه لم يكن مستعدًا للتراجع أو التفاوض مع الفلاحين؛ حتى لا تفوته الفرصة التي درّت على خزائنه خمسين ألف كيسٍ من القروش![120] ومن

---

114 Driault, pp.109 -110.

115 السربوني، ص 283 - 284؛ هربرت أ. ل. فشر، **تاريخ أوروبا في العصر الحديث 1789 - 1950**، أحمد نجيب هاشم ووديع الضبع (مترجمان) (القاهرة: دارالمعارف، 1984)، ص 101 - 102.

116 John R. Grodzinski, "War of 1812," at: http://www.napoleon-series.org/military/Warof1812/2006/Issue5/c_Wellington.html.

117 انتهت الحرب الأنجلو- أميركية رسميًا، بعد سقوط نابليون، وذلك بتوقيع معاهدة جينت Ghent في 24 كانون الأول/ ديسمبر 1814. إلا أنّ الحرب على أرض الواقع استمرت حتى وقوع معركة نيو أورليانز، التي هُزِم فيها الجيش البريطاني في 8 كانون الثاني/ يناير 1815. انظر تفاصيل ذلك في:
"The War of 1812."

118 Driault, pp.177, 182 - 183, 203.
وحسب تقدير قنصل الإسكندرية، فإنّ الرسوم بلغت، في أواخر عام 1811، نحو 25 في المئة!، وبعد عام (أيلول/ سبتمبر 1812) نجد دروفتي يشير إلى أنّ محمد علي فرض ضريبة تصدير على القمح قدرها 100 فرنك على كل 2.5 هكتولتر! انظر:
Ibid., p. 137 and197.

119 الجبرتي، ص 245 و247.

120 المرجع نفسه، ص 245.

هنا، تعامل بوحشية في إخماد تمرد الفلاحين. وفي هذا التوقيت ذاته، نجد دروفتي يؤكد أنّ ما كان يُجلب من أميركا من دقيق القمح إلى كل من موانئ قادش ولشبونة وجبل طارق، صارت الإسكندرية هي المورد الرئيس لهذه الموانئ[121].

وبذلك مضى محمد علي في سياسته، غير عابئ بقوانين الحظر العثمانية والنابليونية طالما أنها ضد مصالحه. بيد أنه، من ناحية أخرى، كان مدركًا أنّ استمرار الخط التجاري الملاحي، بين الإسكندرية ومالطة، من شأنه أن يُفسد معركة الحصار الاقتصادي التي يحاول نابليون إحكامها ضد إنكلترا وحلفائها، ولذلك ظل يتحسب من شن الفرنسيين حملة جديدة على مصر حتى سقوط نابليون[122].

وإزاء هذا الخطر المحتمل قرر في عام 1812 تهدئة الموقف مع فرنسا، من خلال إثبات جديته في إمكانية فتح باب التبادلات التجارية معها. وإذا كانت الظروف الفعلية لا تسمح بوصول السفن الفرنسية إلى الإسكندرية، فإنه سيبذل قصارى جهده في التمويه من أجل إرسال بعض الشحنات إلى الجزر الخاضعة للنفوذ الفرنسي بالأرخبيل اليوناني. ونجح بالفعل في إرسال شحنة إلى جزيرة كورفو[123] وأعربت الخارجية الفرنسية عن تقديرها لهذه المبادرة الإيجابية، فأرسلت إلى محمد علي شحنة من الأسلحة في مقابل القمح، بالإضافة إلى هدية معتبرة. وكانت تأمل أن يرسل إلى كورفو شحنات مماثلة من القمح[124]. والحقيقة أن فرنسا كانت في حاجة ماسة إلى الحبوب؛ إذ كان محصولها المحلي في 1812 سيئًا للغاية، حتى لقد اندلعت بعض التمردات والتظاهرات الشعبية في عدد من المدن الفرنسية[125]. وطوال عام 1813 أجرى محمد علي، بالالتفاف حول سفن القرصنة الإنكليزية، تبادلات تجارية مع فرنسا؛ وذلك عبر مينائي سالونيك/ تريستا[126]. ومن الواضح أن فرنسا النابليونية المشغولة بحروبها على جبهات متعددة في أوروبا، قد اضطرت إلى مجاراة محمد علي، وقبول الحد الأدنى من تبادلاته التجارية، وأن تغض الطرف عن سياسته التجارية، وتجاهله لبنود الامتيازات التجارية[127].

واللافت للنظر في هذه المرحلة أنّ محمد علي الذي ألمّ بشكل جيد بالتفاصيل المعقدة لأزمة الحصار القاري، وما تبعها من اتساع للمجال الجغرافي للحرب بين القوى الكبرى، لم يكتف بانتظار مجيء السفن الأوروبية إليه، بل سارع باتخاذ خطوة أكثر أهمية، جعلته على دراية دقيقة بتطورات الصراع ونتائج الحروب وآثارها المباشرة في اتساع قوة الطلب على الحبوب في غرب البحر المتوسط أو انكماشها، حتى يتمكن من تحديد الخط البياني لسعر بيع القمح بما يتناسب مع واقع الأزمة قوة وضعفًا، ومن ثم يستفيد من المضاربات المركانتيلية حول هذه السلعة الإستراتيجية التي أدت دورًا مؤثرًا زمن الحرب والحصار.

وفي سبيل تحقيق ذلك اتخذ إجراءين مهمين: الأول، شراؤه مجموعة من السفن، والتي مكنته من إرسال حبوبه إلى الموانئ الأوروبية تحت الحماية الإنكليزية. وبالفعل، وصلت أول ثلاث سفن تابعة له محملة بالحبوب إلى مالطة في آب/ أغسطس 1812،

---

121 Driault, pp.195 and 200.

122 Rapport fait à S.E. Le Ministre des Affaires Extérieures, Mengin, correspondance no. 85, 20/1/1812, pp. 161 - 162;

"الدولة السعودية الأولى وحملات محمد علي على الجزيرة العربية"، في: فيلكس مانجان، **تاريخ مصر في عهد محمد علي**: **عرض الحوادث التاريخية منذ جلاء الفرنسيين حتى عام 1823**، محمد البقاعي (مترجم)، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2006)، ص 105.

123 Driault, p. 117.

124 Ibid., p.175.

125 للاطلاع على المزيد في هذا الشأن، راجع:
Pierre Coftier & Paul Dartiguenave, *Révolte à Caen 1812* (Cabourg-France: Editions Cahiers du Temps, 1999).

126 Driault, p. 206.

127 Ibid., p. 242.

واستخدم المنطق ذاته مع بريطانيا، ووقع قنصلها سولت، في عام 1816، معاهدة تجارية جديدة مع محمد علي، راجع: كارلو جيليو، "القضية المصرية 1798 - 1841"، في: عماد المقدادي (مترجم)، **الإسهامات الإيطالية في دراسة مصر الحديثة في عصر محمد علي باشا: مجموعة مقالات مختارة**، إصدار 972 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2005)، ص 169.

ومصحوبة بطراد وبريك حربي لحمايتها من القرصنة(128). وتمثل الإجراء الثاني في اتجاهه إلى إنشاء مؤسسة تجارية في مالطة نفسها، عيَّن بها وكلاء تابعين له، يقومون بترويج مبيعات القمح وتسويقه بعد دراسة أحوال السوق وقوة الطلب، وبذلك ضمن بيع قمحه بالشروط المناسبة لتطورات الأزمة، كما تولت هذه المؤسسة تبادل القمح بالمنتجات الصناعية الأوروبية والذخيرة الحربية التي كانت تحتاج إليها مصر(129). وتوقع سان مارسيل منذ البداية أن تؤدي هذه الخطوة إلى التأثير السلبي في المصالح الأجنبية، وبلغ تشاؤمه إلى حد القطع "بأنّ الصفقات التجارية التي تجري لحساب الباشا لن تدع أيّ مؤسسة أوروبية تزدهر في هذا البلد"(130).

وفي نهاية صيف 1813، بلغت تجارة الحبوب بين الإسكندرية ومالطة حدها الأقصى من الرواج وجني الأرباح، وكان بوسع مراقب دؤوب مثل دروفتي أن يجزم بأنّ ما جناه محمد علي من أرباح، قد جعلته ليس قادرًا فحسب على تغطية نفقات إدارته، والتكلفة الضخمة لتسليح جيشه، والإنفاق على قصره، وإرسال الهدايا المعتادة إلى إسطنبول، وغير ذلك من النفقات الاستثنائية، بل صار باستطاعته أيضًا أن يدخر فائضًا ماليًا مهمًا، يمكنه من مواجهة تقلبات حظه السياسي في المستقبل. ولهذا وصفه دروفتي في تلك اللحظة بأنه "أغنى باشاوات الإمبراطورية العثمانية"(131). بيد أن هزائم نابليون المتتالية وضعت نهاية حقيقية لاستمرارية رواج تلك التجارة.

سقوط النظام القاري وتراجع صادرات الحبوب في الإسكندرية

شهد عام 1812 هزيمة الجيش الفرنسي عند أبواب موسكو، وتلتها كارثة الانسحاب خلال فصل الشتاء القارس؛ إذ فقد نابليون معظم جيشه، ووقعت عدة هزائم عسكرية انتهت بسقوط الإمبراطورية الفرنسية في واترلو عام 1815، لينتهي معها الحصار القاري، ويعود السلام لأوروبا ولطرق التجارة والملاحة الدولية. وتغيرت أشياء كثيرة في أوروبا، كان من بينها ما أصاب سوق تجارة الحبوب والدقيق(132).

ومثلما كانت لأزمة الحصار القاري أثرها الملموس في رواج مبيعات الحبوب والدقيق، فإنّ انتهاءها ترك آثاره سريعًا، ليس في مستوى المستهلكين الأوروبيين فحسب؛ وإنما كذلك في أرباب التجارة في منافذ التصدير، ومن ثمّ بدا متوقعًا أن تتقلص حركة صادرات الحبوب بالإسكندرية؛ فالسلام وانتهاء الحصار وتسريح الآلاف من الجنود، وعودة فتح البحر الأسود واستئناف حركة التجارة بين بريطانيا وروسيا، المصدرة لأجود أنواع القمح وأرخصها سعرًا، أدى إلى انخفاض قوة الطلب على القمح المصري ومن ثم تراجع صادراته خلال صيف 1813(133).

بيد أنّ ذلك لم يكن يعني توقف حركة تجارة الحبوب بين الإسكندرية ومالطة والموانئ الأوروبية تمامًا، وإنما تقلص نشاطها بالتدريج، وصاحبها انخفاض تدريجي للمنحنيات السعرية، ومن ثمّ لعوائد هذه التجارة؛ ففي تقرير مؤرخ في 8 أيلول/ سبتمبر 1813 يسجل دروفتي ملاحظته على تراجع حركة الصادرات مع جزيرة مالطة، لكنه يشير في الوقت نفسه إلى وجود طلبات مقدمة لشراء الحبوب.

128 Driault, p. 196.

129 Ibid., p. 206.

130 Ibid., p. 151.

131 Ibid., p. 203.

132 "Agriculture, Depression and Poor Law 1813 - 1837," at: http://soilandhealth.org/wp-content/uploads/01aglibrary/010136ernle/010136ch15.htm; "English Farming: Chapter XV," at: http://soilandhealth.org/wp-content/uploads/01aglibrary/010136ernle/010136ch15.htm

133 Driault, p. 227.

بيد أنّ المضاربين طلبوا من محمد علي تخفيض الأسعار ورسوم التصدير، لتحفيزهم على الشراء منه. وتبين التقارير القنصلية الاستجابة السريعة لمحمد علي؛ بتخفيضه سعر الأردب من 90 إلى 80 فرنكًا[134]، وفي نهاية 1813 واصل تخفيض سعر الأردب بدرجة ملحوظة، حتى وصل إلى ما يعادل ثلثي معدل سعره السابق الذي كان يتشبث به من قبل[135].

والواقع أنّ استمرار الإنكليز في شراء القمح المصري، بين نهاية عام 1813 ومنتصف عام 1814؛ كان راجعًا لسرعة إيقاع الأحداث العسكرية الجسيمة آنذاك، وتزايد نشاط القرصنة الفرنسية في شمال المتوسط، فضلًا عن عدم الاطمئنان بعد لإمكانية استعادة التبادل التجاري الطبيعي مع الموانئ الأوروبية نظرًا لطول فترة الحرب لأكثر من سبع سنوات متتالية. وبناء عليه، ظل التوجس والحذر مستمرين حتى سقوط نابليون النهائي في واترلو (في 18 يونيو 1815)[136]. إذًا، فإنّ حالة الحذر والتحسّب دفعا بريطانيا إلى مواصلة شرائها للقمح، وإلى الحفاظ على احتياطيها الإستراتيجي في مخازن السفن القريبة من ساحات الحرب. ومن هنا، حين بدت هزائم الجيش الفرنسي تتوالى وتنذر بقرب انتهاء النظام القاري، وجد البريطانيون لديهم وفرة غير عادية من شحنات القمح؛ الأمر الذي انعكس على تراجعهم عن شرائه، وهذا أدى بدوره إلى حدوث انخفاض ملحوظ في أسعار الحبوب وحركة صادراتها[137].

ولم تعد التقارير الفرنسية تتضمن إشاراتها المعتادة إلى ورود السفن التجارية من مالطة، وما تذكره في هذا الصدد يتعلق بالسفن التي عملت لحساب الباشا، والتي كان يحاول من خلالها بيع ما يمكنه من الحبوب في مالطة، حتى بأسعار منخفضة جدًا؛ نظرًا لشدة حاجته للسلع الأوروبية الكولونيالية التي وسع من دائرة الطلب عليها[138]. وبعد أكثر من شهرين على هزيمة نابليون ونفيه إلى جزيرة ألبا، وصلت أنباء انهيار الحصار القاري وحلول السلام في أوروبا، وتم الاحتفال بالإسكندرية بهذه المناسبة. واللافت أنّ حكومة الباشا شاركت فيه برفعها العلم الأبيض على قلعة قايتباي، وإطلاق المدافع من القلعة، تمامًا كما فعلت السفن الإنكليزية وسفن الحلفاء داخل ميناء الإسكندرية[139].

وبصرف النظر عما ترمز إليه هذه المشاركة (شبه الرسمية) من دلالة سياسية تشير إلى ارتياح الباشا من مشاريع نابليون الإمبريالية المزعجة، وخاصة قبل ولاية مصر، فإنّ ما يهمنا هنا أنها ترمز إلى النهاية الفعلية للظرف الذي هيأ المجال، على نحو غير مسبوق، لرواج تجارة الحبوب المصرية؛ ومن ثم، فنهاية نابليون كحدث سياسي تظل ترمز أيضًا إلى ما هو اقتصادي؛ إذ خفتت الحركة التجارية بين الإسكندرية ومالطة بصورة ملحوظة، وخاصة بعد صدور "قوانين الغلال" Corn Laws (الصادرة في عام 1815) التي بمقتضاها فرضت الحكومة البريطانية رسومًا حمائية تستهدف دعم أسعار القمح المحلي البريطاني ضد المنافسة الأجنبية[140]، هذا فضلًا عما خلقته سنوات الحرب الطويلة من مشكلات اقتصادية غير عادية في جميع أنحاء أوروبا، تسببت في إفقار الأسواق القارية؛ لتنخفض حركة التبادلات التجارية بين إنكلترا والقارة الأوروبية بين عامي 1815 و1820[141].

134 Ibid., p. 230.

135 Ibid., p. 233.

136 Grodzinski.

137 Ibid.

138 Driault, p. 237.

139 Ibid., p. 244.

140 "Corn laws," at: https://en.wikipedia.org/wiki/Corn_Laws; "English Farming: Chapter XV."

141 "Agriculture, Depression and Poor Law 1813 - 1837."



وهكذا لم يكن بوسع محمد علي، في السنوات التالية لـ "واترلو"، الاستمرار في بيع حبوبه في الأسواق الأوروبية، باستثناء الفترات التي أُصِيبت فيها أوروبا بكوارث الأزمات الغذائية الشديدة على نحو ما حدث في عامي 1816 و1817[142]. وبذلك، لم تعد هناك تجارة حبوب منتظمة ورائجة بين الإسكندرية ومالطة والموانئ الأوروبية الأخرى مقارنة بما كانت عليه زمن الحصار القاري. فتراجعت الأرباح التي كان يجنيها محمد علي نسبيًا من هذا المصدر الخارجي، مما دفعه إلى تركيز اهتمامه، في مرحلة ما بعد واترلو، على ترتيب موارده في الداخل والبحث عن مصادر جديدة للإيرادات.

بيد أنه أولى اهتمامه للواردات، فبقدر تحقيقه السيطرة الاحتكارية على الصادرات، راح يرسل وكلاءه إلى الموانئ الأوروبية لإحكام قبضته على تجارة الواردات[143]؛ مما يبين إلى أيّ مدى دشن محمد علي مركزيته في إدارة شؤون الاقتصاد المصري منذ تلك الفترة المبكرة والتعامل مع كل متغيراتها بما يخدم مصالح مشروعه السياسي.

خاتمة

نخلص مما سبق إلى أنّ القمح المصري أدى دورًا حيويًا في تطورات أزمة الحصار القاري، بفضل تمكّن محمد علي باشا من فتح خط ملاحي بين الإسكندرية ومالطة وموانئ غربي المتوسط، وذلك على الرغم من قوانين الحظر السلطاني التي حاولت حصر مبيعات القمح في إطار الإمبراطورية العثمانية، وأيضًا على الرغم من اعتراضات الخارجية الفرنسية التي وجدت في إمدادات القمح المصري للجيوش الإنكليزية أكبر تحدٍ لسياستها؛ إذ دعم محمد علي غريمتها اللدود على مواصلة الحرب إلى نهايتها، لتنتهي بهزيمة نابليون، وتحطم سياسة الحصار القاري، ومن ثم ساهمت سياسة محمد علي في تصدير القمح - ومن دون مبالغة - في تغيير مسار التاريخ الأوروبي الحديث.

وتبقى الدلالة ذات المغزى هنا أنّ القمح المصري كان داخل المعادلة الصعبة ولم يكن على هامشها، وأنّ محمد علي رفض أن يكون دُمية تحرّكها الأهواء والمصالح المتناقضة للقوى الكبرى المتربصة بمصر؛ وأنّ مصالحه المركانتيلية الخاصة كانت أساس كل تعاملاته مع الجميع، كما كانت هذه المرحلة بمنزلة تجربة ثرية، اختبر من خلالها مدى إمكانية الخروج من دائرة التبعية للسلطان، والتأكيد على نزعته الاستقلالية التي ظلت تتزايد على مدار السنوات التالية. وبناء عليه، فإننا نعتقد بأنّ المرحلة المبكرة من حكمه تمثل مفتاحًا لفهم لب توجهه السياسي الذي تبلور حول مساعيه الحثيثة نحو تحقيق مشروع استقلاله بولاية مصر.

صحيح أنّ محمد علي ما كان له أن يمضي بنجاح في تحقيق أقصى مراميه المادية من وراء استغلال أزمة الحصار القاري، لولا تناقض المصالح الدولية، وتعقّد ظروف الأزمة بتعطّل منافذ صادرات القمح الرئيسة، في كل من روسيا والولايات المتحدة الأميركية، إلا أنّ عمق الإستراتيجية التي طبقها في تعاملاته مع جميع الأطراف المتناقضة، وواقعيته السياسية في التعامل مع كل المتغيرات التي أفرزتها الأزمة، هي التي أكسبته القدرة على تطويع ظروف أزمة الحصار القاري لتخدم مصالحه الخاصة من دون الوقوع في شرك صراعاتها المدوّية.

وكانت الوفرة المادية الهائلة التي جناها خلال السنوات السبع للأزمة، قد مكنته من تعزيز نفوذه في مصر في الفترة التالية؛ فجزء من فوائض تجارة القمح غطت نفقات حروبه ضد المماليك بالصعيد، وضد الوهابيين بشبه الجزيرة العربية، كما تمكّن من تحصين

142 الجبرتي، ص 242، 445؛ ريفلين، ص 254. ومن الجدير بالذكر أنّ اهتمامه بشحن السفن الأوروبية جاء أيضًا على حساب حصة إسطنبول، حتى كتب إليه قبو كتخدا محمد نجيب أفندي من إسطنبول ينبهه إلى ضرورة إرسال الأرز والقمح لمنع الإشاعات والأراجيف التي تقال عنه حتى تزول الشكوى ضده. راجع: عامر، ص 104.

143 Édouard Driault, *La formation de L'empire de Mohamed Aly de l' Arabie au Soudan, (1814 - 1823): Correspondence des Consuls de France en Égypte* (Le Caire: l'imperimerie de L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1927), p. 37.

استحكامات الإسكندرية، وبناء سور كبير في محيطها، وفي تدشين النواة الأولى لأسطوله البحري بالبحر الأحمر، وفي تكوين جيش نظامي كبير، وكل ذلك عرقل - بالفعل - المشاريع الإمبريالية الأولى التي كانت تُخطط لإعادة احتلال مصر ووقوعها تحت نفوذ قوة أوروبية خلال العقدين الأولين من القرن التاسع عشر. كما أنّ نجاح سياسته في تصدير القمح في تلك الظروف الصعبة، كانت وراء سياسته في ممارسة الاحتكار بشكل أوسع ومنظم ابتداءً من عام 1816. وهكذا، فإنّ الفترة المبكرة من حكم محمد علي تحتاج بالفعل إلى إعادة النظر في تقييم مردودها ونتائجها البعيدة وصلتها بمجريات الأحداث والتطورات التي تلتها.





قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية

- الجبرتي، عبد الرحمن. **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم (محقق)، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1998.
- الدسوقي، عاصم. "محمد علي وبناء الدولة الحديثة في مصر"، ورقة قُدِمت لندوة محمد علي ومشروع بناء الدولة الحديثة، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 11 نيسان/ أبريل 2007.
- السربوني، محمد صبري. **الثورة الفرنسية ونابوليون**، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1927.
- السيد، عفاف لطفي. **مصر في عهد محمد علي**، عبد السميع عمر زين الدين (مترجم)، السيد أمين شلبي (مراجع)، إصدار 554، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2004.
- المقدادي، عماد. (مترجم) ، **الإسهامات الإيطالية في دراسة مصر الحديثة في عصر محمد علي باشا: مجموعة مقالات مختارة**، إصدار 972، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2005.
- إينالجك، خليل وآخرون. **التاريخ الاقتصادي الاجتماعي للدولة العثمانية**، قاسم عبده قاسم (مترجم)، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007.
- ريفلين، هيلين آن. **الاقتصاد والإدارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر**، أحمد عبد الرحيم مصطفى (مترجم) القاهرة: دار المعارف، 1967.
- سامي، أمين. **تقويم النيل**، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2002.
- سينويه، جيلبير. **الفرعون الأخير: محمد علي بين 1770-1849**، حافظ الجمالي (مترجم)، دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، 2005.
- عامر، أمنية وآخرون. **الأوامر والمكاتبات الصادرة من عزيز مصر محمد علي**، رؤوف عباس حامد (مشرف)، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2005.
- عبد الرحيم، عبد الرحمن عبد الرحيم. (محقق)، **من وثائق الدولة السعودية الأولى في عصر محمد علي 1807 - 1819**، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، 1983.
- فشر، هربرت أ. ل. **تاريخ أوروبا في العصر الحديث 1789 - 1950**، أحمد نجيب هاشم ووديع الضبع (مترجمان)، القاهرة: دارالمعارف، 1984.
- مانتران، روبير. (مشرف)، **تاريخ الدولة العثمانية**، بشير السباعي (مترجم)، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.
- مانجان، فيلكس. **تاريخ مصر في عهد محمد علي: عرض الحوادث التاريخية منذ جلاء الفرنسيين حتى عام 1823**، محمد البقاعي (مترجم)، الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2006.
- يحيى، جلال ومحمد نصر مهنا. **مشكلة قبرص**، القاهرة: دار المعارف، 1981.

المراجع الأجنبية

- Coftier, Pierre & Paul Dartiguenave. *Révolte à Caen 1812*, Cabourg-France: Editions Cahiers du Temps, 1999.
- Douin, Georges. *Mouhamed Aly Pacha du Caire: Correspondance des Consuls de France en Egypte 1805-1807*, Le Caire: L'imprimerie de L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1926.
- Douin, Georges & E.C. Fawtier-Jones. *L'Angleterre et L'Egypte: la Campagne de 1807*, Le Caire: L'imprimerie de L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1928.
- Driault, Edouard. *La formation de l'empire de Mohamed Ali, de l' Arabie au Soudan (1814 - 1823): Correspondence des Consuls de France en Égypte*, Le Caire: l'imperimerie de L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1927.
- ___________. *Mohamed Aly et Napoléon (1807-1814): Correspondance des Consuls de France en Egypte*, Le Caire: L'imprimerie de L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1925.
- Ghorbal, Muhammed Shafik, *The Beginnings of the Egyptian Question and the Rise of Mehmet Ali: A Study in the Diplomacy of the Napoleonic Era Based on Researches in the British and French Archive*, London: G. Routledge, 1928.
- Nahoum, Haïm. *Recueil de Firmans impériaux ottomans adressé au Valis et aux Khédives d'Egypte 1006-1322H. (1597-1904): rénis sur l'ordre de sa Majesté Fouad 1er , Roi d'Egypte*, Le Caire: L'imprimerie de L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1934.
- Ridly, Ronald T. *Napoleon's Proconsul in Egypt: The Life and Times of Bernardino Drovetti*, London: The Rubicon Press, 1998.
- Shaw, Stanford.J. & Ezel Kural Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey (1808 - 1975)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.



مراجعات كتب





شمس الدين الكيلاني | Chamseddin Alkilani*

عـرض كتاب "خطـاب العدالة في كتب الآداب السـلطانية"

The Justice Discourse in Sultanic Literature by Ibrahim Al-Qadri Boutshish (Book Review)

طـرح بوتشـيش عددًا من الأسـئلة ليطلّ به عـلى مفهوم العدالـة في خطاب هـذه الآداب، والمرجعيات التـي ترجع إليها، ليعمل على ترتيب أفكاره حول ثلاثة محاور أساسـية إشـكالية؛ توضيح معنى العدالة في الآداب السلطانية، وثانيًا مرجعيات المؤسسـة لخطاب العدالة في الآداب السلطانية، وثالثًا التقصيّ عن بذور حقوق الإنسان فيها. ويختم بحثه بمحاولة قراءة مؤثرات الآداب السلطانية في فكرنا وتجربتنا السياسية الراهنة. ثم يختار لذلك أربعة نصوص تأسيسية من هذه الآداب لينكبّ عليهـا في بحثـه: "نصيحة الملوك" لأبي الحسـن علي بن محمد الماوردي، و"التبر المسـبوك في نصيحـة الملوك" للإمام الغزالي، و"الإشارة في تدبير الإمارة" لأبي بكر المرادي الحضرمي، و"الشهب اللامعة في السياسة النافعة" لأبي القاسم بن رضوان المالقي. وطالما أنّ خطاب العدالة يقوم على أضلاعٍ ثلاثة (المخاطِب "الكاتب/ الناصح"، والمُخاطَب "السلطان/الذي به تصلح الأمة أو تتعثّر"، وموضوع الخطاب "العدالة التي تتمحور حولها النصائح والإرشـادات") فالمؤلف يعاين مواقع هذه الأضلاع الثلاثة وفحواها في سيرة العلاقة بين السلطان ورعيته وسبل تحكيم العدل بها التي يصبح مضمونها، بموجب إحالات هذه الآداب ودلالاتها، مسـؤولية الحاكم (الراعي) وطاعة الرعية. ويعترف بوتشـيش بصعوبة المهمة التي أعدّ نفسه لها، فللوصول إلى مقاصده، أمامه الكثير من الصعوبات المنهجية والتشريحية والتنقيبية خصوصًا أنّ كثرة النصوص السـلطانية وتعدّد أبواب "العدل" و"الشورى" في ثناياها. فقدّم إجابات مدروسة وجدية تستحق المناقشة.

كلمات مفتاحية: السياسة الشرعية، الخلافة، ابن المقفع، الغزالي، نمط الإنتاج الآسيوي.

The author explores the concept of justice in the "literature of sultanic ethics" (adaab sultania), writings which reflect the political views of the political structures that governed Muslim societies. This is done by framing the argument in three main categories: by clarifying the definition of justice in Sult discourse, identifying the references that formed the foundation of that discourse, and investigating the seeds of human rights in it. He concludes his study by attempting to find the influence of that discourse on our current political thought and experience. He focuses on four texts in depth: The Counseling Kings by Abu Hassan Ali bin Mohammad al-Mawardi, The Forged Sword in Counseling Kings by Imam al-Ghazali, The Symbols of Ruling an Emirate by Abu Bakr al-Maradi al-Hadrami, and Bright Stars of Beneficial Policy by Abu Qasem bin Radwan al-Maliqi. The discourse of justice is built on three pillars: the narrator (that is, the writer or advisor), the receiver (the Sultan, with whom the Ummah rises or falls), and the topic of the discourse (the specific form of justice for which advice is sought and directions are given). The author discusses these three pillars and the relationship between the Sultan and his subjects, as well as the ways he promotes justice in accordance to this discourse, based on the responsibility of the ruler and the obedience of the ruled.

Keywords: juristic politics, Caliphate, Ibn al-Muqaffa, Al-Ghazali, Asiatic mode of production.

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات - قطر.
Researcher at the Doha-based Arab Center for Research and Policy Studies, Qatar.

المؤلف: إبراهيم القادري بوتشيش.

عنوان الكتاب: خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية.

الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/ بيروت.

سنة النشر: 2013.

عدد الصفحات: 86 صفحة.

يضع بوتشيش[1] فتح ملف خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية هدفًا لبحثه، بوصفه مثّل حلقة من حلقات تاريخ الأفكار السياسية في المجال الإسلامي، وبلور سياسة عملية امتزج فيها الديني بالسياسي. فكانت "العدالة" عنوانًا لمسعى حاول فيه كاتب السلطان التوفيق بين الديني والسياسي، أو تسخير الديني للسياسي. فيعترف بوتشيش بصعوبة المهمة التي أعدّ نفسه لها؛ فللوصول إلى مقاصده، أمامه الكثير من الصعوبات المنهجية والتشريحية والتنقيبية "خصوصًا أنّ كثرة النصوص السلطانية وتعدد أبواب 'العدل' و'الشورى' في ثنايا الكتب السلطانية لا يعنيان أنّ تلك النصوص تتضمن كلّ ما يصبو إليه الباحث من توفُّر ضوابط وآليات تتحكم في تشريح موضوع العدالة أو تشبع فضوله الفكري في الحصول على أجوبة دقيقة عند البحث فيها"[2].

أولًا، مقدمات في التفكير في الأدب السلطاني

قبل الدخول في تلافيف تفكير بوتشيش في "خطاب العدالة السلطاني"، علينا إلقاء نظرة تاريخية على عوامل نشأة هذا الأدب في الزمن الوسيط، ولنلقي نظرة أخرى على ما كُتب عن هذا الأدب في الدراسات العربية الحديثة، لنتحرّى، على ضوء ذلك، في ما أضافه بوتشيش من جديد إلى هذا التأليف المعاصر، من خلال دراسته مفهوم العدالة فيه.

في تاريخ النشأة وعواملها

ولد الأدب السلطاني من رحم التقسيم أو التوزيع الوظيفي الذي حدث بين أرباب القلم في السلطة في المجال العربي الإسلامي. فسجّل الواقع التاريخي ذلك التمييز أولًا، ثم الاستقلال ثانيًا بين أحكام السياسة وأحكام الشريعة؛ فمع تقدّم الزمن حدث ما يشبه انحسار أحكام الشريعة عن مجال التشريع والقضاء، وهو الحصن الحصين لرجال الشرع. فسجّل ابن قيّم الجوزية (751هـ) والبخاري (902هـ)، وابن الجوزي (ت597هـ)، اعتراضاتهم على هذا التبدُّل في الأحوال؛ وذلك لأنّ الفقهاء لم ييأسوا من استعادة الدولة إلى حظيرة الشريعة، في حين كان المجتمع نفسه يئس من ذلك وصار همّه الحصول على سياسة عادلة وحسب (التي هي المقصد النظري الأسمى لكاتب الآداب السلطانية).

لم يكن هذا التوزيع لمجالات الاختصاص بين "السياسة" و"الشريعة" فصلًا للدين عن الدولة، بل إحداث حالة تنظيمية في إدارة المجتمع. تولّى السلطان أو نائبه أو ناظر المظالم أو الوزير مقاضاة كبار رجال الدولة. وتولّى ناظر الجيش مقاضاة الجيش وأفراده. وتسلَّم المحتسب قضايا الآداب العامة في السوق. علمًا أنّ هذه "السياسة الشرعية" تضمَّنت فكرة عدم كفاية "أحكام الشريعة" لإحلال العدالة في المجتمع. وفي مرحلةٍ متقدمة من عمر الدولة العباسية انفصلت المؤسسة السياسية عن المؤسسة الدينية تدريجيًا إلى أن اكتمل ذلك مع

1 إبراهيم القادري بوتشيش، أستاذ التاريخ الإسلامي في جامعة مولاي إسماعيل في مكناس في المغرب.

2 إبراهيم القادري بوتشيش، **خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 7 - 8.

انفصال الخلافة عن السلطنة، وبروز دور أمير الأمراء والسلطان. حينها "استأثر بالسلطة أرباب السيف (الأتراك) وبقيت المناصب الدينية وبعض الإدارية في يد 'أرباب القلم'". وهكذا حدث تمايزٌ بين مجالين أحدهما سياسي، والآخر ديني، ولكلٍ منهما أربابه"[3].

نظر ابن خلدون إلى هذا النموذج السلطوي بوصفه شكلًا بدائيًا للسلطة. ورآه ابن المقفع "لعب ساعة ودمار دهر". أمّا الماوردي فلم يعره اهتمامًا كبيرًا؛ فهو عنده شكل مدني من أشكال فساد السلطة السياسية. أمّا النوع الثاني من المُلك، فهو: مُلك الحزم، أو مُلك القوة، أو مُلك السياسة، فإنّهم أخذوه على محمل الجدّ "والجديد في المسألة" أنّ الماوردي وابن خلدون، وهما ينتسبان إلى مجال الفقه، بينما كان ابن المقفع مؤلفًا في الآداب السلطانية، كانا "لا يستنكران هذا الشكل (=مُلك السياسة) ناظرين في ذلك إلى الدولة السلطانية في ديار الإسلام منذ القرن الرابع الهجري على أنّها صورة عن هذا النموذج[4].

كما اهتم أحمد محمد سالم، صاحب كتاب "دولة السلطان"، بالتعرُّف إلى الدوافع السيكولوجية والثقافية التي وقفت وراء التأليف في "الآداب السلطانية"، وهيّأت لها حضورها في الثقافة العربية السياسية، وكان لها وزنها في توطيد ثقافة الاستبداد التي لم ينفكّ تأثيرها في توجهاتنا السياسية في زمننا المعاصر. لهذا يخصص سالم الفصل الثاني من كتابه لدراسة منطق العلاقة الاستبدادية التي تحكّمت في علاقة السلطان بالرعية في المجال العربي الإسلامي. وكان للآداب السلطانية دورها في التسويغ الأيديولوجي لتلك العلاقة، وكيف عملت على صناعة الخوف من بطش السلطان، طالما أنّ العلاقة في الاجتماع السلطاني تقوم على نموذج هرمي يقف السلطان على رأسه. اقتنع سالم بأنّ الهمّ الأساسي لهذا الأدب هو ترسيخ ثقافة الرضوخ لأحكام السلطان، فهي لم تعر اهتمامًا لنزعة أخلاقية أو عقائدية ترفع المرء للتمسك بأحكام الشريعة، وبالقيم الملتصقة بها، فامتزجت في الآداب السلطانية واختلطت الثقافات كافة. فنجد إطراء عدل أنوشروان يجاور الحديث عن عدل عمر، مع أفكار أرسطو وأفلاطون، وآيات القرآن والأحاديث مع مقولات الحكماء والفلاسفة، فلا يوجد فرق كبير لدى كاتب السلطان بين الرجوع إلى أرسطو أو حكمة عمر. فتتلاقى الثقافات في جسد التأليف السلطاني[5]. ونظر الجابري إلى ابن المقفع على أنّه "أوّل من دشن القول في 'الأيديولوجية السلطانية' في الثقافة العربية الإسلامية"[6]. ويصف ابن خلدون (ت808هـ) معاني السلطة في المجال الإسلامي، فيقول: "إن الخلافة قد وُجدت بدون المُلك أولا ثم التبست معانيهما واختلطت. ثم انفرد المُلك حيثُ افترقت عصبيّته عن عصبية الخلافة"[7]. ورأى كمال عبد اللطيف بدوره، أنّ ميلاد هذا الأدب يرتبط تاريخيًا بالتحوّل الكبير الذي أعقب العهد الراشدي، فـ"كان انتقال الخلافة إلى ملك في العصر الأموي (41 - 132هـ/661 - 750م) بمنزلة إعلامٍ واضح عن الانقلاب السياسي الأعظم في تاريخ الإسلام، وقد ساهم هذا الانقلاب في تهيئة إمكانيات نشوء خطابات سياسية مواكبة له وتبلورها، وذلك بهدف تبرير أعمال الملك. إذن الآداب السلطانية هي مجموع النصوص التي نشأت في سياقٍ تاريخي سياسي محدد، لإنجاز مهام أيديولوجية مضبوطة، ضمن دائرة الفضاء السياسي الإسلامي"[8]. وحدّد خالد زيادة في السياق نفسه، تاريخيًا واجتماعيًا، نشوء طبقة كتاب الديوان في بداية العهد الأموي، من أفرادٍ غير عرب، واحتفظت بهذه الخصوصية لأجيال مديدة، وقبل نهاية الحقبة الأموية "كان الكتاب يصيغون خطابا يتمايز عن الخطاب الديني، فمنذ سالم كاتب ديوان هشام بن عبد الملك، وعبد الحميد الكاتب كاتب مروان بن محمد، وابن المقفع، أُرسيت قواعد كتابته ذات الطابع الفني المتخصص"[9]. ومنح خالد زيادة كاتب السلطان دورًا

3 رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 405.

4 المرجع نفسه، ص 399.

5 أحمد محمد سالم، **دولة السلطان، جذور التسلط والاستبداد في التجربة الإسلامية** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2012)، ص 54 وما بعدها.

6 محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، ط4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 367.

7 عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، عبد الله محمد الدرويش(محقق)، (دمشق: دار يعرب، 2004)، ص 390.

8 كمال عبد اللطيف، **في الاستبداد، بحث في التراث الإسلامي** (بيروت: منتدى المعارف، 2011)، ص 69.

9 خالد زيادة، **الكاتب والسلطان، من الفقيه إلى المثقف** (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2013)، ص 15.

متعاظمًا؛ فالخطاب الذي يقدّمه يكشف "عن الدور غير المباشر والحاسم الذي لعبه، ليس بصفته ناصحا للسلطان فحسب، ولكنه خلال مشاركته في مشروع السلطة، أو من خلال صياغته لهذا المشروع"[10].

ولقد غدَا من الممكن التمييز بين نمطين من نماذج الآداب السلطانية التي ظهرت في القرن الخامس الهجري، بين مؤلفات الغزالي والطرطوشي وابن حداد، ونظام الملك، التي مازالت تتمسك بالقواعد الفقهية وبحلم الخلافة. ويمكن أن نطلق عليها "الاتجاه السياسي الفقهي"، ونماذج أخرى تحرّرت من الفقه، وكُتبت خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، وطغى عليها الطابع المصلحي المدني، والانشغال بموضوعات "مرايا الأمراء"، واقتنعت بسرد النصائح والطرائف المسلّية للسلطان.

بين الفقيه وكاتب الآداب السلطانية

اعترف الفقيه، في هذه الأثناء، بتحوّل سلطة "الخلافة" بعد العهد الراشدي، وبازدياد الطابع المدني / الدهري المصلحي لطبيعتها وسلوكها. فعمل على المواءمة بين تعلّقه الذهني بنموذج الخلافة الراشدية وتعامله مع الواقع الفعلي للسلطة كي يستطيع التكيّف مع أحوال الزمان. أمّا كاتب السلطان، مؤلف الآداب السلطانية، فاتّخذ السلطان مثالًا له، واستبعد من تمثّلاته طوبى الخلافة، لذا نظر إليه الجاحظ نظرة تبخيسية. ونعى على الكتّاب كونهم تحوّلوا إلى تابعين، ولجهلهم بالقرآن والسير وتفضيلهم معرفة سيرة السلاطين "أغزرهم علما أمهنهم، وأقربهم من الخليفة أهونهم"[11]. أقرَّ الماوردي وابن خلدون ضمنيًا بالشرعية النسبية لهذا الشكل من السلطان، وذلك ليأسهما من استرجاع نموذج الخلافة الراشدية. وهو تسليم منهما بانفصال المؤسستين الدينية والسياسية، شريطة أن تتعايشا أو أن يسلّم السلطان للفقيه بمجاله الديني الشرعي[12]. لم يكتب كاتب السلطان أو صاحب الآداب السلطانية ما كتبه لإشباع رغبة ذاتية ذهنية بحثًا عن مهنة مطلوبة لدى السلطان وحسب، بل لأنّ واقع الخلافة قد تحوّل، وأصبحت سلطتها متخفّفة من الشريعة، وغدا السلطان وحاشيته يستأنسان هذه الآداب لتركيزها على مصلحة السلطة واستمرارها وديمومتها.

انطلق مؤلف الآداب السلطانية في تعامله مع السلطة القائمة من اعترافه النهائي، ليس فقط بواقع السلطان، بل من الاعتراف أيضًا بشرعيته. فنظر إلى نموذجه على أنّه مرجعه النهائي. بينما واجه الفقيه بروز ظاهرة المُلك القائم على المصلحة وحكم العقل في مقابل الإمارة المتوافقة مع الشريعة من زاوية الاعتراف الصريح بظاهرة المُلك القائم على المصلحة والعقل، لكن مع الاعتراف بنقص شرعيتها، مع حنين لا يتوقف لنموذج الخلافة الراشدية القائمة على البيعة وعلى الكمال الأخلاقي. لهذا أشار ابن المقفع (145هـ) إلى ثلاثة أشكال ممكنة للملك: مُلك الدين، ومُلك الحزم، ومُلك الهوى. والأخير لديه أسوأ أشكال المُلك "فملك الهوى لعب ساعة ومار دهر"[13]. وحدّد الماوردي بدوره ثلاثة أشكال أو تأسيسات ممكنة للملك تقابل نماذج ابن المقفع: تأسيس الدين، وتأسيس القوة، وتأسيس المال. كما تحدث ابن خلدون وشارحه ابن الأزرق عن ثلاثة أنواع للملك: الملك الديني، والملك الطبيعي، والملك السياسي. أمّا الأشكال "السلبية" لهذه النماذج من السلطة عند المؤلفين الثلاثة هؤلاء، فهي عند ابن المقفع: ملك الهوى، وعند ابن خلدون الملك الطبيعي، وعند الماوردي تأسيس المال. واختار الثلاثة اعترافًا منهم بالأمر الواقع، الملك السياسي القائم على القوة (الماوردي)، والملك السياسي (ابن خلدون)، وملك الحزم (ابن المقفع).

فالكاتب السلطاني مثل ابن المقفع وسهل بن هارون (215هـ) وعبد الحميد الكاتب أيام مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، وأمثالهم الذين برزوا بخاصة في العهد العباسي، هم "جزء" من "المشروع السلطوي المسيطر" سلّموا بالسلطة القائمة ولم يبيحوا لأنفسهم

10 المرجع نفسه، ص 14.

11 الجاحظ، **الرسائل** (بيروت: دار الحداثة، 1988)، ص 128.

12 السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، ص 399.

13 ابن المقفع، **الأدب الكبير** (آثار ابن المقفع)، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1989)، ص 250.

حق البحث في أصل السلطة وطريقة وصول المتسلط إلى كرسيها، بل قدّمت نفسها باعتبارها أدب نصائح هدفه مساعدة السلطان على التصرف بطريقة تعينه على الازدهار والاستمرار. ولعلّ ابن المقفع، الأب الروحي المؤسس للآداب السلطانية، قدّم للخليفة المنصور الأيديولوجيا السلطانية المناسبة لتبرير سلوك السلطان وإدارته، حينما اقترح على المنصور خمسة ضوابط، بصيغة نصائح تتعلق بتنظيم السلطة، تضمن استقرارها: الاهتمام بالجيش وتحويله إلى جيش دولة، باعتماد العنصر الفارسي[14]، وتنظيم جباية الخراج، ونخبة محيطة به تساعده، وأيديولوجيا تمنحه المسوغ والشرعية[15].

وكان لهذا التأليف السلطاني سوقه الرائجة ومجاله التداولي. فلاحظ العروي أنّ الآداب السلطانية تؤلف جزءًا كبيرًا من التأليف العربي الإسلامي منذ أواسط القرن الثالث الهجري تختلف في محتواها وأهدافها عن مدونات الفقه؛ فـ"هناك ظاهرة تميّز كتب الآداب السلطانية وهي وفرة الاستشهاد بحوادث تاريخ الفرس وأقوال حكماء اليونان. إنّ الفقهاء لا يعادلون أبدا بين الشرع والعدل الإنساني لأن السنة أعلى من ناموس العقل، في حين أن مؤلفي الآداب لا يكادون يميزون بين شرع النبي وعدل أنوشروان وعقل سقراط"[16]، ووصفها بـ"الواقعية"، لأنّ الآداب السلطانية "لا تُميّز بين شرع النبي وعدل أنوشروان وعقل أرسطو"[17]. ووصفها الجابري أيضًا بأنّ "قوامها ثلاثة أنماط من السلوك يؤسسها جميعا مبدأ 'إنزال الناس منازلهم': الترفع على العامة والنفور منها، والانبساط مع 'الخاصة' وبناء المعاملة معها على المجاملة والتوادد، والانصياع التام لـ'السلطان' والسير على طاعته وتقدير الأمور على هواه"[18]. وأشار عز الدين العلام إلى أنّ الباحثين العرب المعاصرين أجمعوا على "أنّ الآداب السلطانية تقوم على تصور 'عملي' للمجال السياسي وأنّ هدفها الأسمى يتمثل في تقوية السلطة ودوام الملك"[19]. ويذهب العلام أبعد من ذلك حين يرجّح فكرة أنّ الآداب السلطانية تشكّل في وحدة منطقها وموضوعها خطابًا واحدًا، تجعل شخصية المؤلف بلا معنى أو ضرورة "فالمؤلف السلطاني يكتب وفق قواعد محددة سلفا، ولا نعثر لذاتيته أيّ صدى في موضوعية النوع الذي يكتب فيه... يظل مجرد حامل النوع"[20].

ثانيًا، أسئلة الكاتب والكتاب

يضع بوتشيش أمامه ثلاثة أسئلة يطلُّ فيها على مفهوم العدالة في خطاب هذه الآداب، والمرجعيات التي ترجع إليها، ويتساءل عن موقع حقوق الإنسان في متنها علّه يجد بذورًا أو نوًى لهذه الحقوق. ويختار أربعة نصوص تأسيسية من هذه الآداب لينكبّ عليها في بحثه: "نصيحة الملوك" لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي، و"التبر المسبوك في نصيحة الملوك" للإمام الغزالي، و"الإشارة في تدبير الإمارة" لأبي بكر المرادي الحضرمي، و"الشهب اللامعة في السياسة النافعة" لأبي القاسم بن رضوان المالقي. وطالما أنّ خطاب العدالة يقوم على أضلاع ثلاثة، المخاطِب (الكاتب/ الناصح)، والمُخاطَب (السلطان/ الذي به تصلح الأمة أو تتعثّر)، وموضوع الخطاب (العدل الذي تتمحور حوله النصائح والإرشادات)، فالمؤلف يعاين مواقع هذه الأضلاع الثلاثة وفحواها في سيرة العلاقة بين السلطان ورعيته وسبل تحكيم العدل بها التي يصبح مضمونها بموجب إحالات هذه الآداب ودلالاتها، مسؤولية الحاكم "الراعي" وطاعة الرعيّة.

14 ابن المقفع، **رسالة الصحابة** (آثار ابن المقفع)، ص 310 - 312.
15 المرجع نفسه، ص 321 - 322 و346.
16 عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1983)، ص 105.
17 المرجع نفسه، ص 94.
18 الجابري، ص 342.
19 عز الدين العلام، **الآداب السلطانية** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون - دار الآداب، 2006)، ص 14.
20 المرجع نفسه، ص 93.

حاول المؤلف ترتيب أفكاره حول ثلاثة محاور أساسية: توضيح معنى العدالة في الآداب السلطانية، ثم العودة إلى مرجعيات المؤسسة لخطاب العدالة في الآداب السلطانية، وثالثًا التقصّي عن بذور حقوق الإنسان فيها. ويختم بحثه بمحاولة قراءة مؤثرات الآداب السلطانية في فكرنا وتجربتنا السياسية الراهنة.

العدالة في الآداب السلطانية

تُلازم المؤلف الحيرة في توضيح معنى العدالة المتداولة في خطاب كاتب السلطان، فيرى أنّ العديد من المفاهيم الملتبسة يدور حول مصطلح العدالة. وهو أمر يُرجعه إلى تعدد المرجعيات واختلافها، والتي يعصى عن توضيحها المفهوم اللغوي للعدالة الذي يحيل إلى معاني الوسطية والتوازن والمساواة، فالمعنى اللغوي لا يعكس "جميع التلوينات والملابسات التي اكتنفت مفهوم العدالة بفعل تأثير العوامل السياسية والاجتماعية والأيديولوجية التي أكسبته معانيَ عامة وفضفاضة"[21]. فإذا اتخذ مفهوم العدالة عند البعض معنى المروِّض للنزعات الطبيعية وكبح جماحها، ورأى آخرون أنّ الإسلام أكسبه معانيَ مجتمعية كبيرة تصدّرت جميع القيم الدينية والإنسانية إلى درجة أنّ العدل اقترن فيه بأسماء الله الحسنى، فإنّه في الآداب السلطانية اكتسب معانيَ تسهم في تعزيز هيبة السلطان، إلى حدّ أنّ هذه الآداب حوّلت الدين إلى أداةٍ لخدمة الطاعة له، فتركّز اهتمام كاتب السلطان على توظيف نصوص العدالة لتبرير الخضوع للسلطان، لأنّ الكاتب السلطاني لم يهتم أصلًا بالمفاهيم أو بإنتاج نظرية معرفية في العدالة، بقدر ما كان يهتم بتوظيف نصوص العدالة لتبرير السلطة الحاكمة والدفاع عن استمرارية الدولة واستقرارها"[22]. غير أنّ هذا لا يدفع بوتشيش لليأس فيحاول الحفر في تلافيف القصص والأخبار التي يمتلئ بها الأدب السلطاني علّه يجد مبتغاه. فتلك النصوص موجّهة للسلطان محاباةً ومداراة، فتتحوّل العدالة إلى استدرار عطف السلطان على الرعية، فالبشر عدوانيون يحتاجون إلى من يملك العزم على ردع الظالم وإنصاف المظلوم. ويحقق بذلك التوازن اللازم لاستمرار الاجتماع البشري. "وبذلك تكون الدائرة السلطانية هي الرحم الذي ولد منه المفهوم"[23]، لذا تبدو العدالة بهذا المفهوم السلطاني عرجاء تقوم على تجاهل الطرف المحكوم. والذي يزيد هذا التفسير ثقلًا أنّ المسألة برمّتها هي مسؤولية السلطان وحسب، وهو في الوقت نفسه، غير مُلزَم بها. فيستشهد بقول ابن رضوان: "ليس فوق السلطان العادل منزلة إلّا نبي مرسل".

المرجعيات المؤسسة لمفهوم العدالة في الآداب السلطانية

يتفق بوتشيش مع الباحثين الآخرين في تأكيده أنّ الترويج للنظرية السلطانية للعدالة اقتضى تنوّع مرجعيات الآداب السلطانية. فإذا كان العهد الراشدي "قد شهد دورة العدالة، فإنّ 'الشرعية لمن غلب' ظلّت هي المهيمنة على المجتمع الإسلامي في مساره التاريخي"[24]. ويعيدنا المؤلف في هذا السياق إلى المفهوم الاستشراقي: الاستبداد الآسيوي، ونمط الإنتاج الآسيوي، فيقول إنّ الآداب ركّزت على النص القرآني والحديث، في الوقت الذي نصّت فيه "على أنّ السلطان مُكلّف بحراسة الدين في المجتمع، مستلهمة نموذج ملوك الأنظمة الاستبدادية في نمط الإنتاج الآسيوي"[25].

وعلى الرغم من الطابع الدهري لمنظومة قواعد الأدب السلطاني، لم تتوقف عن توظيف الدين "لإسباغ الشرعية على عدالة السلطان" والمقدس في خدمة الدنيوي، ولم تقتصر على توظيف النص الديني بل اتّكأت على ما هبَّ ودبَّ من نصوص مستقاة من

21 بوتشيش، ص 13.
22 المرجع نفسه، ص 16.
23 المرجع نفسه، ص 18.
24 المرجع نفسه، ص 28.
25 المرجع نفسه، ص 29.

الثقافات الأخرى: يونانية وهندية وفارسية، واقتبست من تجارب الفرس وحكمة اليونان وعقل الهنود، فيطيب لابن رضوان القول: "واتفق حكماء العرب والعجم"، إذ سعى الكاتب السلطاني إلى "تكييف خطاب العدالة السلطاني مع إجماع مفكري المجتمع الإنساني"، مستخدمًا هذه الاقتباسات المتنوعة "إلى تبرير استبداد الدولة السلطانية بعد تحول الخلافة إلى ملك عضوض"[26]. إضافةً إلى لجوئه إلى تجارب الأمم التاريخية وتوظيف تاريخ "الآخر" في محكياته ونوادره، فيقدّم المؤلف مثالًا على ذلك الماوردي في كتاب "نصيحة الملوك" الذي استعان فيه بنوادر آل ساسان وإصغائهم لتظلُّم رعيتهم. ويعيدنا المؤلف، في هذا السياق، إلى المفهوم الاستشراقي (الاستبداد الآسيوي، ونمط الإنتاج الآسيوي) في مقارنته للدولة السلطانية، فيقول إنّ الآداب السلطانية ركَّزت على النص القرآني والحديث، في الوقت الذي نصَّت فيه "على أنّ السلطان مُكلَّف بحراسة الدين في المجتمع، مستلهمةً نموذج ملوك الأنظمة الاستبدادية في نمط الإنتاج الآسيوي"[27]. وأشار إلى إسهاب الأدب السلطاني في إعلاء شأن السلطان ورفعته، يظهر ذلك جليًا لديه في وصفه أبّهة مجلس السلطان، وفي الطقوس التي تحفل بالرموز التي تجعل مجلسه مسرحًا للهيمنة والانقياد لعظمة السلطان ومكانته. يظهر فيه السلطان كالرأس والرعية في موقع الجسد. فلا يتردد الماوردي في القول: "إن الله جعل الملوك خلفاء في بلاده وأمناء على عباده ومنفذي أحكامه في خلقه". فيذهب المؤلف إلى القول "إنّ هذه المماثلة بين الله والخليفة، التي بدأت منذ العصر الأموي واشتدت في العصر العباسي وأصبحت جزءا من الذهنية الإسلامية شيعتها وسنتها، هي أطروحة مناقضة لمبدأ العدالة، لأنّها تنزه السلطان من كل خطأ"[28]. فيستنتج أنّه قد ترتب على ذلك تضييق مساحة حرية التعبير والنقد، والاتجاه نحو القبول باستبداد السلطان. والخلاصة التي يصل إليها المؤلف هي أنّ كاتب السلطان حاول أن يرسِّخ فكرة "الحاكم المستبد العادل". فلا تقوم عدالة السلطان كما سطّرتها الآداب السلطانية على التعاقد أو على التراضي بل على مبدأ الغلبة والقوة. وتحفل نصوص الآداب السلطانية بالصور الموحية بالخوف، ولإبراز طبيعة السلطان الجبّارة التي لاينفع معها سوى التذلل لتؤسس بذلك لثقافة الخوف، وبأنّ الطاعة هي الطريقة المثلى لعلاقة الراعي بالرعية. فيصبح من الطبيعي أن يُنظر إلى الطاعة بوصفها قيمة وفضيلة، ولا سيما أنّ الآداب السلطانية تُبرِز السلطان في صورة أبٍ للرعية، وأنّها أرفع منازل السعادة، يقول ابن رضوان "إذا عدل السلطان كان له الأجر، وعلى الرعية الشكر، وإذا جار كان عليه الأصر وعلى الرعية الصبر".

حقوق الإنسان في الآداب السلطانية

يرى المؤلف أنّ العدالة في مفهوم الآداب السلطانية تنطلق من تمثُّلٍ هرمي للمجتمع يحتل السلطان رأس الهرم والعامة في الأسفل ويتدرج ما بينهما بقية الفئات الاجتماعية، بدءًا من الحاشية والأعوان في الأعلى، وكلّ فئة لها نصيب متدرّج من العدالة. ما يعني "أنّنا نواجه تعددًا في مستويات تطبيق العدالة"[29]، فينصح الماوردي السلطان بـ"مراعاة مراتب الناس". لذا يتوصّل المؤلف إلى نتيجةٍ مفادها "أن صورة العدالة التي رسمتها ريشة مؤلفي الآداب السلطانية هي صورة مائعة تنطق بالفئوية والطبقية وعدم المساواة بين فئات المجتمع، ويؤسسها مبدأ (إنزل الناس منازلهم).."[30]. غير أنّ المؤلف يستدرك ليبين لنا أنّه على الرغم من تواطؤ كاتب السلطان مع مولاه، فهناك ضوابط أو حقوق كما يقول المؤلف، "نصح" هذا الكاتب سلطانه ليراعيها من أجل ثبات المُلك وتحسين تدبير دولته ولرضى الجماعة، ويذكر من هذه الحقوق (الضوابط): الحق في الطعام واللباس، الحماية من الضرب والإهانة والقتل دون حق، وحماية

26 المرجع نفسه، ص 33.
27 المرجع نفسه، ص 29.
28 المرجع نفسه، ص 48.
29 المرجع نفسه، ص 60.
30 المرجع نفسه، ص 62.

المال، وحراسة الدين، وسد الحاجة، والإنصاف في التقاضي، ودخول المتظلم أبواب السلطان[31]. لهذا يبدو للمؤلف أنّ المراجعة الشاملة لسلبيات التراث العربي - الإسلامي، ومنه فكرة العدالة، أصبحت مطلبًا ملحًا للدخول في دولة الحرية المواطنة.

خاتمة

استفاد بوتشيش من الدراسات السابقة التي تناولت الآداب السلطانية بالتحليل والنقد. وهذا يبدو جليًا في المراجع التي عاد إليها؛ من دراسات رضوان السيد إلى كتابات العروي مرورًا بالجابري وكمال عبد اللطيف وعز الدين العلام وبنسعيد، ومحمد أحمد سالم. وإلى جانب ذلك كان واضحًا في ترتيب أفكاره وأسئلته، فجعل بحثه يدور حول أسئلة ثلاثة رئيسة، جعلها جسرًا يعبر فيه أبواب الآداب السلطانية وأروقتها، وقد أثمر في تعريف قارئه بمنطق هذه الآداب وموضوعاتها. ولم يُخف في خاتمة بحثه محاولته توظيف استنتاجاته للوصل ما بين منطق هذا الآداب وما اتسمت به الحالة السياسية العربية من استبداد، ذاهبًا في ذلك مذهب عبد اللطيف[32] وسالم، ويُقارب ذلك بحذر، فيقول "وعلى الرغم من وعينا بخطورة الإسقاط التاريخي والتغيرات التي طرأت على زمنية الفكر العربي وسيطه وحاضره، فإن الواقع العربي يشهد على استمرار الآداب السلطانية في تخصيب الفكر العربي المعاصر". ويختم بالقول "أما صورة السلطان بوصفه (خليفة الله في الأرض) فلا تزال حاضرة وإن بصيغ مضمرة"[33]. غير أنّ هذا الإسقاط يغمط مسؤولية رجال الحاضر ونسائه عمّا بدا للمؤلف من رضوحٍ لمعاني الاستبداد في الآداب السلطانية من جهة، ولتنوّع التجربة السياسية والثقافة العربية منذ ما يُعرف بعصر النهضة إلى ثورات الربيع التي أعلت من شعاري الحرية ومواجهة "الذلّ". كما يُخفي دور المنظومات الفكرية المعاصرة وفي مقدمتها (الماركسية، والسوفياتية، والصينية) في ترسيخ نظم فكرية وتجارب سياسية في بلادنا، إضافةً إلى الأفكار الفاشيّة الوافدة في الثلاثينيات، فضلًا عن تأثير الفكر القومي العربي في وعي شبّاننا وعقولهم، في طوره الراديكالي الأيديولوجي، والذي ترافق مع الأنظمة "القومية التقدمية"، خلال ثلاثة عقود، على حساب فكرة العروبة الليبرالية الدستورية. وعلينا أيضًا ألّا ننسى تلك الفترات التي كانت فيها الليبرالية والمؤسسات الدستورية تبدو واعدة في حياتنا الفكرية وفي تجربتنا السياسية. حينها كان صوت أمثال طه حسين الليبرالي، وتوفيق الحكيم لا يعلو عليه صوت في سوق التداول الثقافي العربي.



31 المرجع نفسه، ص 66 - 67.

32 "ففي أغلب الدول العربية الإسلامية لا تزال علاقة الحاكمين بالمحكومين، تتم بتوسط لغة الآداب السلطانية، ولا تزال السلطة تنظر إلى نفسها من نفس زاوية نظر الحاكم السلطاني" عبد اللطيف، ص 316.

33 المرجع نفسه، ص 68 - 69.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، عبد الله محمد الدرويش (محقق)، دمشق: دار يعرب، 2004.
- ابن المقفع، عبد الله. **آثار ابن المقفع**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1989.
- بوتشيش، إبراهيم القادري. **خطاب العدالة في الكتب السلطانية**، الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.
- الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **الرسائل**، بيروت: دار الحداثة، 1988.
- زيادة، خالد. **الكاتب والسلطان من الفقيه إلى المثقف**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2013.
- سالم، أحمد محمد. **دولة السلطان، جذور التسلط والاستبداد في التجربة الإسلامية**، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2012.
- السيد، رضوان. **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1997.
- العروي، عبد الله. **مفهوم الدولة**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1983.
- عبد اللطيف، كمال. **في الاستبداد: بحث في التراث الإسلامي**، بيروت: منتدى المعارف، 2011.
- العلام، عز الدين. **الآداب السلطانية**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون - دار الآداب، 2006.



يحيى بولحية | *Yahya Boulahya

عرض كتاب "السجن والسجناء: نماذج من تاريخ المغرب الوسيط"

Prison and Prisoners: Examples from the Middle Ages in the Maghreb by Mustafa Nashat (Book Review)

تتناول هذه المراجعة والمناقشــة قراءةً لكتاب **الســجن والســجناء: نماذج من تاريخ المغرب الوسيط**، للدكتور مصطفى نشاط، وقد عرّفنـا خلال ذلك بالكتاب وبسـياقه العلمـي الذي صَدر فيه. ثمّ نظرنا في محاور هذا الكتـاب، وهي عبارة عن مدخل وثلاثة محاور كبرى وخاتمة. وفي عرض الكتاب ومناقشة فصوله العامة، اهتممنا بمصطلح "السجن"، وببعض القضايا المتعلقة بنوعية الجُنح التي تُسـبّب دخوله، وبأصناف السـجناء ومآلاتهم، ووقفنا على بعض المحاور الغائبة عن محاور الكتاب؛ كموضوع المرأة، وأهل الذمة، والمرتزقة.

واعتمدنا في مناقشة الكتاب ومراجعته مقارنته بكتابات "مؤاخية" له؛ من قبيل دراسة الحسين بولقطيب "نظام العقوبات والسجن بالمغرب الوسـيط"، ودراسـة نجم الدين الهنتاتي "السـجن بالغرب الإسلامي الوسـيط"، إضافةً إلى بعض الدراسات الغربية؛ مثل دراسـة ماتيو تيليي "العيش في السـجن خلال العصر العباسي"، أو حديثه عن نظام القضاء واستقلالية القضاة في هذا العصر. علاوةً على ذلك، أشرنا إلى بعض المصادر من أجل تأصيل مصطلح البحث المطروق وتبيين بعض العتمات في تفاصيل المقال.

لم نُرِد من خلال مراجعتنا هذه سوى المساهمة في إثارة بعض الإشكاليات التي ظلّت غامضةً في تاريخ السجن والسجناء بالمغرب الأقصى الوسيط، وحريٌّ بالباحثين والمؤرخين بذْل جهد استقصائي وعلمي لتوضيح العتمات والوصول إلى مظانّ الحقيقة.

كلمات مفتاحية: فقه النوازل، القضاء، أهل الذمة، دارالكفر، الرباط، المغرب الأقصى

This is a critique of Prison and Prisoners: Examples from the Middle Ages in the Maghreb by Mustafa Nashat. It introduces the book, discusses its major areas of focus, and presents its academic context. Special attention is paid to the term "prison," the kinds of crimes that lead to imprisonment, and the types of prisoners and their characteristics. The review points out some of the issues missing from the book such as women, dhimmis, and mercenaries. It makes use of comparisons with similar writings, such as The Penal System and Prison in Middle Age Maghreb by Al Hussein Bouleqteeb and Prison in the Medieval Maghreb by Najmeddine Al-Hentati, in addition to Western studies. It also makes reference to various sources in order to investigate the roots of the terms used in the book and to clarify some missing details. The review intends to call attention to some of the polemics concerning the history of prisons and prisoners in the Maghreb in the middle ages, encouraging researchers and historians to continue their investigative efforts to extend our knowledge of these issues.

Keywords: *fiqh al-Nawazel* (namely the fiqh that deals with new events), judiciary, Muslim treatment of non-Muslims, *Dar al-Kufr* (land of disbelief), Rabat, *the Arab Maghreb*

* متخصص بالتاريخ، ويعمل إطارًا تربويًا في أكاديمية وجده للتربية والتكوين - المغرب.

Historian and a pedagogue who works at the Oujda Academy, Morroco.

المؤلف: مصطفى نشاط.

عنوان الكتاب: السجن والسجناء: نماذج من تاريخ المغرب الوسيط.

الناشر: الرباط: منشورات المجلس الوطني لحقوق الإنسان.

سنة النشر: 2012.

عدد الصفحات: 126 صفحة.

مقدمة

يندرج كتاب **السجن والسجناء: نماذج من تاريخ المغرب الوسيط** ضمن ما يمكن تسميته بالتاريخ الجديد الذي بات يتناول موضوعات في التاريخ السياسي والتاريخ الاجتماعي (المدن، والقبائل، والهجرات)، والتاريخ الديني (تاريخ الزوايا والطرق على نحوٍ خاص)، وتاريخ الدولة في المغرب الأقصى وفي الأندلس والغرب الإسلامي، والتاريخ الاقتصادي (الحرف والتجارة). وضمن هذا السياق صدرت في الآونة الأخيرة مجموعة من الكتابات، منها **الرقّ في الغرب الإسلامي** لعبد الإله بنمليح، و**الفقر** و**الفقراء في مغرب القرنين 16 و17م** لمحمد استيتو، إضافةً إلى مساهمات عديد الدوريات التاريخية المغربية في هذا الشأن؛ من قبيل **هسبريس تامودا**، و**مجلة دار النيابة**، ومجلة **كنانيش**.

محاور الدراسة

قسّم الباحث مادة دراسته إلى مدخل وثلاثة محاور كبرى وخاتمة، على النحو الآتي:

- مدخل: أورد فيه المؤلف على نحوٍ مختصر، الجانب اللغوي والاصطلاحي لكلمة "سجن"، وعدّ البحث في تاريخ السجن والسجناء بالمغرب الأقصى الوسيط منتميًا إلى البحث في تاريخ التهميش والمهمشين (ص 12)، كما عرّف بأبرز الدراسات التي تناولت موضوع السجن من قبيل دراستي الهنتاتي، والحسين بولقطيب.
- المحاور

المحور الأول: عرّف فيه بسجناء العامة ولم يفصّل فيه كثيرًا، وسجناء الفعل السياسي، وتناول فيه ثلاث طبقات من السجناء هم سجن الأمراء، وسجن رجالات الدولة؛ من قبيل الوزراء، والكتاب، والحجاب، والقضاة، ثم سجن الثُّوار وشيوخ القبائل، وسجن العلماء، وسجن المتصوفة.

المحور الثاني: تطرّق فيه إلى تنظيم السجون؛ من قبيل السجن، ومورفولوجية السجن من الداخل، وتسيير السجون، وجغرافية السجون، وآداب السجن بالمغرب الأقصى الوسيط.

المحور الثالث: ذكر من خلاله مصائر السجناء من خلال العفو، والتسريح، والموت بالسجن، والقتل بالسجن، مع تحديد الوسيلة؛ سواء كان ذلك بالتسميم، أو القتل ضربًا، أو طعنًا، أو ذبحًا، أو قطعًا للسان، أو خنقًا، كما يمكن أن يكون المصير انتحارًا داخل السجن، أو فرارًا منه.

- الخاتمة: أجمل فيها عددًا من الإشكاليات المرتبطة بالكتابة التاريخية خلال العصر الوسيط؛ من قبيل الأرقام والإحصاءات (الديموغرافيا التاريخية) كما تحدّث عن بعض القضايا التي تحتاج إلى مزيد من البحث والتمحيص.

قضايا وإشكاليات

يُعبِّر ميلاد السجن عن مرحلة متقدمة في تاريخ النظام العقابي الإنساني. فبظهوره سيعرف "العقل التأديبي" قفزةً نوعيةً تتجلى في أنّ السُلطة ستوجّه اهتمامها نحو إنتاج أجساد "طيّعة" بدلًا من تفكيك أوصالها، أو تقطيعها كما كان سائدًا من قبلُ؛ إذ لم يعد الهدف متمثّلًا بالتغلب على الجسد نهائيًا عن طريق سحقه وإبادته، بل أصبح متمثّلًا بترويضه، وتدجينه، ومراقبته[1].

يقول الباحث: "إنّ الدراسة التي نقدمها عن تاريخ السجن والسجناء بالمغرب الوسيط محاولة لرصد الخلفية التاريخية للسجن في المغرب الأقصى الوسيط باعتباره فضاءً مصادرًا للحرية شأنه في ذلك شأن السجن في أيّ منطقة من المعمورة وفي أيّ فترة تاريخية" (ص 9)، وهو ما يقحمنا بالضرورة، كما يقول مارك بلوك Marc Bloch، في قراءة الحاضر بمرآة الماضي واستبصار الماضي بلغة الحاضر[2].

أثار الباحث إشكالية تسعى لـ "استقراء فضاء السجن في تاريخ المغرب الأقصى الوسيط من خلال توطينها بمجموعة من الأسئلة، منها: ما هي الجنح ذات الطابع العامّ التي كانت ترمي بأصحابها في أتون السجن؟ وما هي أصناف السجناء؟ وهل غلب السجن السياسي على وظيفة السجن؟ وهل ثمة تجليات لأدب السجن بالمغرب الأقصى الوسيط؟ وما هي مصائر السجناء؟" (ص 10)

وقد لجأ الباحث في بناء موضوعه إلى "التوسل بمنهج تاريخي يقوم على التوثيق وعلى جمع شتات الإشارات التاريخية المتناثرة بالمظان عن هذا الموضوع" (ص 10)، وحاول في بداية موضوعه التعريف بمفهوم السجن لغةً واصطلاحًا، وأورد تعريفات موجزةً بخصوصهما. ونظنّه قصّر في ذلك؛ إذ تزخر كتب التاريخ العامّ ومدونات الفقه بتعريفات مستفيضة. فقد عرف ابن تيمية السجن بقوله: "الحبس الشرعي ليس هو الحبس في مكان ضيق، وإنما هو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه؛ سواء كان في بيت، أو مسجد، أو كان بتوكيل الخصم، أو وكيله عليه وملازمته له"[3]. وقال الكاساني: "هو منع الشخص من الخروج إلى أشغاله ومهماته الدينية والاجتماعية"[4]. ومن جانب آخر تَرِد في هذا السياق مصطلحات متعلّقة بهذه التعريفات لا نريد الإطناب في ذكر دلالاتها الاصطلاحية، ومنها: الحبس ﴿تحبسونهما من بعد الصلاة فيقسمان بالله﴾[5]، والحجر، والحصر، والوقف، والاعتقال، والإمساك، والإثبات، والنفي، والأسر، والصبر، والحجز.. إلخ. ولهذه المفاهيم آثار في كتب الفتاوى والنوازل، وفي مناقب الرجال والأولياء، وفي كتب الأدب والقضاء، ولها تعريفات خاصة يمكنها أن تساعدنا في لَـمِّ شتات الموضوع في أُفق بنائه، ورسم معالمه ومضامينه. وكان بإمكان الباحث التنقيب عنها لتضيء بعض الجوانب المعتّمة في هذا الكتاب.

وعرَّف الباحث ببعض الكتابات التي تناولت موضوع السجن. ولئن كانت هذه الكتابات قليلةً، فإنها تُشجع الباحثين على اقتحام هذا اللون من الدرس التاريخي، على الرغم من أنّ المحاولة محفوفة بالمخاطر المتجلية في ندرة الإشارات التاريخية لكل ما يخص

---

1 الحسين بولقطيب، "نظام العقوبات والسجن بالمغرب الوسيط: مساهمة في دراسة 'العقل التأديبي' المغربي خلال العصر الوسيط"، مجلة **فكر ونقد**، العدد 23 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1999)، ص 26.

2 Marc Bloch, *Apologie pour L'Histoire ou Métier D'Historien*, 2nd edn (Paris: Librairie Armand Colin 1952), p. 26 - 30.

3 ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ط 2، ج 35 (بيروت: لبنان، دار الكتب العلمية، 1982)، ص 398.

4 أبو بكر بن مسعود الكاساني، **بدائع الصنائع**، علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود (محققان)، ج 7، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، ص 100.

5 سورة المائدة، الآية 106.

السجن والسجناء خلال العصر الوسيط. ومن بين تلك الكتابات، دراسة الهنتاتي "السجن بالغرب الإسلامي الوسيط"[6] المتعلّقة بموضوع للسجن، وقد عدّها صاحبها من التابوهات في مختلف الحضارات؛ ومنها الحضارة الإسلامية[7]، وهدف من خلالها إلى إثارة الموضوع من خلال الفقه المالكي والقانون الجنائي في الإسلام. وقد حكم الهنتاتي بقلة المصادر الإسلامية في موضوع السجن في تاريخ المسلمين (ص 150)، على خلاف ما نجده في أدبيات الفقهاء الذين قدّموا في نظره معلومات مهمةً (ص 150)، وأورد قولًا لابن فرحون عَدَّ فيه السجن من المصالح المرسلة (ص 152) ووسيلةً للتوبة (ص 153).

لقد غلب على مقالة الهنتاتي الموضوع الفقهي، وركّز في معلوماته في الغرب الإسلامي، وأحال بشكل كبير على المراجع الفقهية المشرقية. كما غاب عن مقالته موضوع المغرب الأقصى، واقتصر على ذِكر حالات خاصة بالقيروان. وعلى عكس الهنتاتي، لم يتلفت الحسين بولقطيب إلى الموضوع الفقهي وتأصيلاته، واهتمّ أساسًا بالجوانب التاريخية. وتُعَدُّ دراسة بولقطيب "نظام العقوبات والسجن بالمغرب الوسيط: مساهمة في دراسة 'العقل التأديبي' المغرب خلال العصر الوسيط" من أبرز الدراسات التاريخية في هذا الموضوع. أمّا الباحث نشاط، فقد أوجز في تأصيل الموضوع من الناحية التاريخية والجوانب اللغوية التي أشرنا إليها سابقًا، على الرغم من أهميتها التاريخية والتوثيقية، علمًا أنّ كتب التاريخ العامّ ثرية بإثارة قضايا تخص السجن والسجناء منذ فترة ما قبل الإسلام في ما يتعلّق بالاصطلاح أو الاستقراء التاريخي.

ضمن هذا السياق عمل العرب بعقوبة السجن، واتخذوا السجون، وحبسوا في البيوت، وربطوا في جذوع النخل.. إلخ. وبسبب متاخمة المناذرة لبلاد الفُرس أخذوا عنهم كثيرًا من أساليب الحكم والإدارة والعادات، وبنوا سجنهم المشهور "الصنين" وفيه حُبس عنترة بن شداد العبسي، وعدي بن زيد العبادي الذي مات في هذا السجن خنقًا بأمر من النعمان بن المنذر[8]. يُضاف إلى ذلك أنّ الغساسنة اختلطوا بالروم، وبنوا السجون، وعاقبوا بها[9]. ومن حوادث حبس الأسرى في الخيام ما رُوي أنّ النبي ﷺ حبس الأسرى في بدر ثلاثة أيام، ثم اتجه بهم صوب المدينة. ومنها أيضًا حبْس العباس بن عبد المطلب في خيمته، ليلةَ فتح مكة، أبا سفيان بن حرب بأمرٍ من النبي ﷺ.

وإذا كانت وظيفة السجن في فترة صدر الإسلام مرتبطةً بتقويم سلوك المسجونين وحُسن معاملتهم كما تنص على ذلك النصوص والفتاوى الفقهية، فإنّ فترات القهر السياسي أثّرت في هذه الوظيفة نفسها؛ إذ صار السجن ركنًا مظلمًا ومجالًا للانتقام السياسي والشخصي، وهو ما حاول الباحث نشاط تفصيل الكلام فيه من خلال حديثه عن سجناء سياسيين منهم الأمراء، والوزراء، والكتاب، والحجاب، والقضاة، والعلماء، والمتصوفة، وشيوخ القبائل.

أورد الباحث عددًا من الكتابات التي تناولت موضوع السجن؛ مثل **كتاب الخراج** لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (توفي عام 182هـ)، وكتاب **أنس المسجون وراحة المحزون** لصيف الدين الحلبي (كان حيًّا حتى عام 625هـ)، ولم يرِدْ ذكرٌ لأحد أبرز من كتبوا في السجن، وخصوصًا أنّه كانت له علاقة وثيقة بالقضاء، ونعني بذلك الخصاف صاحب كتاب **أدب القاضي** (ت. 261هـ)؛ إذ أفرد لموضوع المحبوسين قسطًا وافرًا من الكلام (ص 263 - 276)، وتحدَّث من خلاله عن قضايا واقعية بحث لها عن مخارج فقهية ومن بينها قوله: "الحبس

---

6 Nejmeddine Hentati "La prison en Occident musulman medieval," *Arabica,* no. 54 (Apr 2007), pp. 149 - 188.

7 Ibid., p. 150.

8 حسن أبو غدة، **أحكام السجن ومعاملة السجناء في الإسلام** (الكويت: مكتبة المنار، 1987)، ص 50 - 51.

9 المرجع نفسه، ص 51.

في حقّ المحبوس لا يخلو: إما أن يكون بسبب الدين، أو بسبب العقوبات الخالصة للعباد؛ وهو القصاص في النفس أو في الطرف، أو في العقوبات الخالصة لله تعالى؛ وهو الزّنا والسرقة وشرب الخمر، أو بسبب عقوبة مترددة بين حق الله تعالى وحق العبد وهو حق القذف"[10].

لقد اعتمد الباحث نشاط الإشارات المصدرية الواردة في فقه النوازل، وأدب المناقب، وكُتب الحسبة والقضاء، وكتب التاريخ العامّ، وأورد بعض وظائف القاضي. فممّا كان عليه "تنظيم الدخول إلى السجن أو الخروج منه بتسجيل أسماء السجناء في زمام يثبت نوعية التهم المنسوبة إليهم، وفترة دخولهم السجن". وممّا كان عليه أيضًا تفقُّد "زمامه ومساجينه كلّ أسبوع لمعرفة النزلاء الجدد، وتسريح من انقضت مدة سجنه" (ص 82).

نتساءل أين ضاعت هذه "الكنانيش" وهذه الأرقام؟ ما الذي جعل المؤرخين يغفلون في مدوناتهم التاريخية عن هذه المعلومات القمينة بالتسجيل والدراسة؟ لعلّ الجواب عن هذا السؤال يرتبط بنمط الكتابة التاريخية وأولويات الخبر التاريخي في هذا النوع من الكتابة؛ وهو ما سنتناوله لاحقًا، وقد أشار الباحث إلى بعض هذه الإشكاليات في نهاية كتابه.

تثير ندرة المعلومات الخاصة بموضوع السجن والسجناء مصاعب جمةً؛ فهي لا تسمح بالإحاطة بالموضوع من جوانبه المختلفة بسبب قلة اهتمام المصادر التاريخية المختلفة والمتباينة بمواضيع المهمشين وقضايا المجتمع الخاصة. وعلى الرغم من ذلك، تحدَّث الباحث عن أسباب كثيرة لدخول السجن، من بينها: السرقة، والتدمية، والقتل، والاستنقاص من مقام النبوة، وسبّ الرسول ﷺ، والنزاع في الملكية، والاتهام في الأموال، ووساطة الرشوة، وتعاطي المسكرات، وقطع الطريق، والتعدي على حرمات الناس، وتزوير النقود؛ وهي قضايا ترتبط بما سماه الباحث "سجناء الحق العامّ". وضمن زاوية مقارنة تتحدث الكتابات التاريخية الغربية عن جرائم أخرى أودعت أصحابها السجون الأوربية خلال العصر الوسيط؛ من قبيل الزّنا، ونسبة الولد، والديون، والهرطقة.

وبخصوص سجناء الفعل السياسي، يشير الباحث إلى أنّ المعطيات التاريخية أكثر توافرًا بشأن هذا الصنف من السجناء، وهذا الجانب كان قد تحدَّث فيه بولقطيب، وضمنه يندرج كل من كانت تعدُّهم السُلطة غير منسجمين مع اختياراتها، وتصنّفهم في خانة "المغضوب عليهم"، وقد قسّمهم إلى الفئات التي كنّا أشرنا إليها.

لعلّ أبرز ما يُنتقد به الباحث في هذا الموضوع غياب المرأة. فمثل هذا الأمر يثير تساؤلات عديدةً من قبيل: ألم تكن ثمّة سجينات خلال فترة موضوع الدراسة؟ وإن كان الأمر كذلك، فما هي أسبابه؟ وهل أحجمت المصادر التاريخية عن تناول هذا الموضوع؟ أم هل أنّ المسألة مسكوت عنها مثل عدة مسائل أخرى؟

لقد كانت أوروبا خلال المرحلة نفسها تشهد في سجلات الكنائس تقييدات خاصةً بالنساء السجينات، وتتحدّث عن أسباب الحبس، ومنها: السرقة، والحمل غير الشرعي في نظر الكنيسة، والخصومات، وغيرها. وبالنسبة إلى المغرب خلال العصر الوسيط لا يمكننا أن نعدم وجود نساء ارتكبن جنحًا استدعت تدخلًا قضائيًا وإصدار أحكام متباينة في حقهن؛ فهل خضعن للعقوبات السجنية مثل الرجال؟ إنّنا لا نجد لهذه الأسئلة جوابًا في مؤلف الباحث نشاط، سواء كان ذلك من جهة الموضوع أو من جهة طرح هذه الإشكالية.

وتَرِد في الكتاب إشارات قليلة تخص سجن زوج المعتمد بن عباد في أغمات (ص 26 - 84)، وقد قال الباحث إنّ "عبد المؤمن الموحدي سجن نساء الأمير علي بن يوسف ونساء أولاده ولم يسرحهم إلا بعد تدخل من أبي شعيب الدكالي" (ص 32)، كما تَرِدُ إشارة موجزة نسبها إلى ابن حزم يدعو فيها إلى ضرورة الفصل بين سجن المحبوسات في الديون والآداب وسجن القبيحات (ص 85). وفي موضع سابق وردت عبارات تدعو إلى عدم الجمع بين الرجال والنساء في سجن واحد، وإلى أن يكون سجّان النساء شيخًا متزوجًا عفيفًا،

10 حسام الدين بن مازة البخاري، **كتاب شرح أدب القاضي للخصاف**، محيي هلال السرحان (محقق)، ج 1 (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1977)، ص 272 - 273.



على ألَّا تطول مدة سجنهن. وفي حالة ثبوت التهمة على إحداهن وسَجنها، فينبغي أن تكون التي تشرف على سجنها "امرأةً قابلةً خيرةً". وإذا كانت رسالة ابن عبدون التي أوردها الباحث تتحدث عن المطلب الفقهي في شروط سجن النساء، فإننا لا نجد إشارات واقعيةً إلى موضوع النساء السجينات بالمغرب الأقصى الوسيط على النحو الذي جرى التفصيل فيه بالنسبة إلى الرجال.

من جانب آخر، لا نجد أثرًا ذا بالٍ بخصوص سجن أهل الذمة - وبخاصة اليهود - يدل على وجودهم في دهاليز السجون، وهم الذين طالما اشتكت منهم العامة في المعاملات الربوية، وفي التجارة والبيوع، كما كانت لهم دسائس سياسية معروفة في مصادر التاريخ الوسيط. ومن ثمّة، لا نعدم أن يكونوا ممن استفادوا من دهاليز السجون وظلماتها. وهو جانب غائب في مؤلَّف **السجن والسجناء**. وضمن السياق نفسه نتساءل عن سجن المرتزقة وهي فئة وُجدت بأعداد وفيرة خلال فترة موضوع الدراسة، وفي هذا الإطار يتوافر للأستاذ نشاط زاد معرفي ثريّ في موضوع المرتزقة خلال العصر الوسيط في فترة الدول العصبية (حُكم المرابطين، والموحدين، والمرينيين)، وقد أدَّوا أدوارًا عسكريةً وسياسيةً لافتةً للانتباه، لكنَّنا لا نجد أثرًا محوريًّا في متن الدراسة لموضوع المرتزقة في سجون الدول تلك العصبية؛ ومن ذلك أنّ ابن عذاري ذكرَ أنّ الجند المسيحي الذي رافق المأمون من الأندلس لاسترجاع ملكه، عام 625هـ/ 1228م، بلغ خمسمئة فارس، وأنّ فاس عندما استولى عليها أبو يحي بن عبد الحق المريني، عام 647هـ/ 1249م، كان بها نحو مئتي فارس من النصارى الأجناد العاملين في صفوف الموحدين[11]. ومن جهة أخرى، جعل يعقوب المنصور من الكتائب المسيحية حرسًا خاصًا به، وأسكنهم قصرين من قصور قصبة مراكش الإثني عشر[12].

من الأكيد أنّ المواجهات العسكرية بين الأطراف المتناحرة (سُلطةً ومعارضةً) زجّت ببعضهم في غياهب السجون، فما الأسباب التي جعلت الباحث نشاط يُحجم عن تخصيص محور خاص بهم في الموضوع؟ أيرجع ذلك إلى أنّ الإشارات التاريخية لا تساعده على هذا الأمر أم إلى أنّ الفراغات العديدة والمعتّمة التي تلازم قضايا المجتمع بالمغرب الأقصى الوسيط تتطلب جهدًا مؤسساتيًّا وبحثًا مستفيضًا في كافة المصادر المغربية والأوربية؛ بغية إعادة تركيب المبهم من ذاكرتنا التاريخية؟

لقد أطال الباحث نشاط حديثه عن سجن المعتمد بن عباد، وابتعد بنا عن موضوع السجن والسجناء، ليقحمنا في عالم العُنف السياسي الذي شهدته تلك الفترة. وهذا الأمر يَرد على امتداد صفحات البحث؛ ما يجعل موضوع السجن ملازمًا لمسألة العنف والصراع السياسيين، بل إنّ موضوع العنف السياسي يكاد يطغى على الموضوع الرئيس الخاص بالسجن والسجناء وأحوالهم، ولا شك في أنّ شُحّ الإشارات التاريخية دفعت الباحث إلى الإطناب في مواضيع ذات علاقة بالتناحر السياسي خلال فترة حُكم الدول العصبية. وفي مستوى آخر، أثار الباحث مسألة تحاشي الحديث عن السجن والسجناء، وطرح في عقبها مجموعةً من الأسئلة، هي:

- هل يبعث السجن - في حد ذاته - على التقزز والاشمئزاز؟
- هل هو وصمة عارٍ على من أوجده، بخاصة إنْ كان مقترنًا بحالات من التجاوزات؟
- هل وُجدت رقابة ما منعت المؤرخين وغيرهم من التأريخ لمؤسسة السجن؟
- هل يُجتنب الحديث عن السجون لدخولها في المثالب بدلًا من المناقب؟
- هل يُجتنب الكلام على السجناء لأنّهم من الذين يعيشون في هامش المجتمع، شأنهم في ذلك شأن الحمقى، والمجذومين، والعبيد، وهم الذين قلَّما سُمع لهم صوتٌ في كتابات المؤرخين؟

11 المرجع نفسه، ص 396.

12 الحسن الوزان، محمد حجي (محقق)، **وصف إفريقيا**، ط 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983) ج 1، ص 105.

أثار الباحث أسئلةً محوريةً، لكنّه لم يقدِّم إجابةً بشأن القضايا الإشكالية المرتبطة بها. وإنّ الإشكالية لا تخصُّ موضوع السجن والسجناء، أو التابوهات التي غاب الحديث عنها في المدونات التاريخية خلال الفترة المذكورة، بل إنّها ترتبط بطبيعة الكتابة التاريخية، ومضمونها، وأولويات الخبر التاريخي وما يستحق التسجيل والذكر والحفظ، وقد أشار الباحث العروي في كتابه مفهوم التاريخ إلى هذا المعنى قائلا: "هناك قول اتفق عليه المؤرخون القدامى شرقًا وغربًا، وهو أنّ التاريخ المذكور هو مجموع العوارض والطوارق التي كانت تستحق أن تحُفظ، وما لم يُذكر فلسبب عدم أهميته أو كما قيل في ما بعد لأنه لم تكن له نتائج ظاهرة"[13].

وأحال الباحث على قول لروزنتال Franz Rosenthal ورد فيه "علم التاريخات من ذكر أحداث مشهورة كانت في أزمنة خالية؛ أي لا تحدث إلا في دهور متطاولة كطوفان مخرب، أو زلزلة مبيدة، أو وباء وقحوط مستأصلة لأمم"[14]. ومن ثمّة، فإنّ موضوع السجن لم يكن ضمن أولويات تدوينات المؤرخين؛ إذ انصبَّ اهتمامهم على ما حدث في دار الإسلام من الوقائع السياسية من نشأة الدول والإمارات وسقوطها، والترجمة لبعض الأعلام، وذكر كرامات الأولياء وأدوارهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، كما جنحوا إلى ذِكر الأوبئة والمجاعات المبيدة للأمم والأقطار.

لم يهتمَّ المؤرخون بالأرقام ولم يُولُوا أخبار "دار الكفر" واستقرار المسلمين بها كبيرَ عناية؛ ولا تتوافر لدينا دراسات جادة تحاول ملء هذا الفراغ بالاعتماد على الأبحاث الأركيولوجية القمينة بالكشف عن مورفولوجية السجون خلال العصر الوسيط، سواء كان ذلك من خلال البحث الميداني المتخصص، أو تفقُّد السجون التي بُنيت خلال العصر الحديث (عهد المولى إسماعيل نموذجًا)، ومحاولة محاكاة الصورة ومقابلتها بالإشارات المصدرية التي تتطلب مسحًا شاملًا للمخطوطات، في حين تتوافر للمؤرخين الغربيين وثائق ومستندات رقمية ترجع إلى العهود الفيودالية، وهي موجودة في الأديرة، والمؤسسات الكنسية، والمقاطعات الفيودالية التي اهتمت بالضبط الإحصائي، وبالمعلومات الخاصة بمواضيع من قبيل الديموغرافيا، وتاريخ الجنون، والسجناء والسجون.

وقد حاول بعض المؤرخين الغربيين تناول موضوع السجن في العالم الإسلامي، ومنهم ماتيو تيليي Mathieu Tillier في مقالة بعنوان "العيش في السجن خلال العصر العباسي"، وقد رام التدقيق في مسألة السجن والسجناء خلال الفترة المشار إليها، وصدَّر دراسته بالإشارة إلى الصعوبات التي تعترض الباحث قائلًا: "تندر الإشارة إلى يوميات السجون في العالم الإسلامي خلال العصر الوسيط من قبيل بنية السجن، والعناية المادية بالسجناء، وأوضاع معيشتهم ومصيرهم.. إلخ"[15]. وحاول تيليي التركيز في بحثه في كلّ ما يخص السجن والسجناء من قبيل اللباس، والطعام، والنظافة، والمدة الحبسية. وكانت لدراسته أهمية في هذا الموضوع.

وللباحث تيليي مقالات أخرى تتناول المؤسسة السجنية منها "السُلطة القضائية واستقلال القضاء خلال العصر العباسي"[16]، وفيها تناول بعض القضايا التي تخص السجناء. كما أنّه كتب في موضوع العدالة خلال القرون الإسلامية الأولى، متطرّقًا إلى بعض القضايا الخاصة بالسجن؛ كالمدة الحبسية، وإمكان لقاء السجين زوجتَه، مُحيلًا في معلوماته على كتاب الخصاف الذي أشرنا إليه من قبلُ.

وأورد نشاط في محور تنظيم السجون معلومات تخص المقدمات التي عُومل بها السجناء قبل الزجِّ بهم في أتون السجن، وأطلق على هذه المرحلة "ما قبيل السجن"، وهي تتجلى في عملية الجلد، والتكبيل، والطواف ببعضهم في أحياء المدينة، معتمدًا في ذلك على إشارات الوزان خلال العصر الوطاسي (ص 74). وحاول تعميم هذا الأسلوب على الفترات السابقة قائلًا: "لا نستبعد حضور المراحل

13 عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ط 4 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 35.

14 المرجع نفسه.

15 Mathieu Tillier, "vivre en prison á l'époque abbasside," *journal of the economic and social history of the Orient*, (2009), no. 52, pp. 635 - 659.

16 Mathieu Tillier, "Judicial Authority and Qadi's Autonomy under the Abbasids," *Al-Masaq,* vol. 26, no. 2 (2014), pp. 119 - 131.

ذاتها في تاريخ المغرب الأقصى الوسيط" (ص 74). وإن كان التعميم بإطلاق يضعنا تجاه إشكالية الحسم في موضوع يحتاج، في إثباته، إلى الوثيقة التاريخية المؤكدة للحوادث المراد تدوينها. ولا شك في أنّ غياب وثائق في هذا المجال تثير عدّة صعوبات، وتدفع الباحثين إلى الخروج باستنتاجات تعتمد بُعدَ المقابلة والمقارنة.

يقحمنا كتاب الباحث نشاط في الحاضر ومآسيه الحقوقية من خلال إشكاليات الماضي وتمثلاته الراهنة. ومن الإشارات المهمة في هذا الشأن ما أورده بخصوص أماكن السجن من خلال قوله: "لم يقتصر سجن الخارجين عن الحكم بالمغرب الأقصى الوسيط على الدور، بل استعملت الحُفر لأداء الوظيفة ذاتها، حيث أمر عامل مرابطي بتقييد أحد السجناء خلال العصر المرابطي وحُمل إلى السجن، وجَعل على رجله كبلين ودلّاه بالحبل في حُفرة وجعل عليها لوحًا وأمر رجالًا أن يجلسوا عليه؛ وكانت تلك الحفرة عبارة عن مطمورة عميقة" (ص 78 - 79). ولنا أن نتساءل عن عدد الحُفر والأخاديد والقاعات المظلمة التي تعجّ بالخصوم السياسيين - في زمننا الراهن - في المعتقلات السرية لسجون الرأي السياسي بالعالم العربي، وفي أقبية الاستخبارات الأمريكية (سجن غوانتانامو نموذجًا).

من جانب آخر، تطرّق الباحث إلى عمليات الذبح وقطع الرؤوس. وكان الحسين بولقطيب قد ذكر هذه العمليات في دراسته "نظام العقوبات والسجن بالمغرب الوسيط"، وتعرض لتقنية قطع الرؤوس التي كانت هي التقنية السائدة خلال العصر الوسيط، على غرار تقنية تعليق رؤوس الثُّوار على شرفات أسوار المدن، وفي الساحات العمومية. فمثل هذه التقنيات، بحسب بولقطيب، كانت من الأمور المألوفة في ذلك العصر المذكور، وقد أورد نصًّا لابن عذاري ذكر فيه أنّ المأمون علّق على أسوار مراكش "نحو أربعة آلاف رأس وكان زمن القيظ، فشكا الناس روائحها للمأمون. كما شاعت تقنية الإحراق في مشهد علني شبيه "بالهولكوست" الجماعي الذي كان يتعرض له السحرة والهراطقة في أوروبا الوسيطية. ويجدر التذكير في هذا الصدد بأنّ باب المحروق بفاس حمل هذه التسمية بسبب إحراق الخليفة يوسف الموحدي أحدَ معارضيه في وسطه.

ناقش الباحث سَجن أعلام وسياسيين بارزين، ونودُّ الإشارة إلى مجموعة من الفرضيات التي أوردها بخصوص سَجن لسان الدين بن الخطيب وقتله (ص 62)، ومن بينها قضايا شخصية ودنيوية، كما أورد تُهمًا سياسيةً على لسان القاضي البناهي تقول إنّ ابن الخطيب خان وطنه الأندلس. وإذا كان الباحث أوجز التهم السياسية الموجهة إلى ابن الخطيب، فإنّ هذا الكاتب عبّر في بعض فصول كتاباته عن موقفه السياسي بوصفه مثقفًا من حكم ملوك الطوائف؛ إذ يقول في قول صريح إنّ "أهل الأندلس من الانشقاق والانشعاب والافتراق إلى حيث لم يذهب كثير من أهل الأقطار مع امتيازها بالمحل القريب والخطة المجاورة لعباد الصليب، ليس لأحدهم في الخلافة وارث ولا في الإمارة سبب، ولا في الفروسية نسب، ولا في شروط الإمامة مكتسب، اقتطعوا الأقطار، واقتسموا المدائن الكبار"[17]. وهو قول سياسي خطِر وجريء ألحق به الأذى والقتل والتنكيل.

لقد انتقد ابن الخطيب مسألةً حساسةً في الممارسة السياسية في تاريخ المسلمين. ولا شك في أنّ أغلب المحن التي تعرض لها المثقفون المسلمون - فقهاءَ وفلاسفةً - نتجت من المسافة النقدية التي كانت تفصلهم عن السُلطة وما ارتبط بها من بيعة ومعارضة. وقد أثار الباحث الجابري مِحَن المثقفين المسلمين وخصَّ نماذج محددة بالتحليل والاستنتاج، منها شخصيتَا ابن حنبل وابن رشد. وتوصل بعد تمحيص النصوص والوقائع والمقابلة بينها إلى دور البعد السياسي في نكبتهم وامتحانهم. يُضاف إلى ذلك أنّ مِحَن العلماء في العصور الحديثة (المولى إسماعيل نموذجًا، وقضية تجنيد الحراطين في جيش العبيد، وموقف بعض العلماء المعارض لذلك) مرتبطة بالموقف السياسي. وضمن هذا السياق نرى أنّ "التهم الفقهية" و"الملذات الدنيوية" لم تكن على وجه الحقيقة عاملًا حاسمًا في نكبة ابن الخطيب، وأنّ الموقف السياسي الصريح من سُلطة بني الأحمر ومن ملوك الطوائف عجّل بسجنه ثم اغتياله، بخاصة بعد وفاة السلطان المريني أبي فارس عام 774هـ، وقد حمى ظهره من أعدائه في حياته.

17 لسان الدين بن الخطيب، **أعمال الأعمال فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**، ليفي بروفنسال (محقق)، ط 2 (بيروت: دار المكشوف، 1956)، ص 144.

خاتمة

ختم الباحث مقالته بقوله: "لا تعدو أن تكون هذه المحاولة للتأريخ للسجن والسجناء بالمغرب الوسيط، وملامسةً لهذا الموضوع الشائك. فالكثير من جوانبه تبقى في حاجة إلى متابعة ومراقبة" (ص 118). وقد أثار إشكالية الإحصاءات والأرقام في ما يسمى بالديموغرافيا التاريخية، وشكَّك في ما ورد من أرقام تخصُّ عدد الوفيات في السجون الأموية زمن الحجاج (ص 120)، وهو إشكال يحتاج إلى تمحيص ونظر.

ولمَّح الباحث إلى إشكال أوردناه سابقًا بخصوص الأسرى، ونسبه إلى المرحوم بولقطيب؛ إذ تَرِد إشارة تتعلق بقيام المنصور باستخدام أسرى معركة الأرك في بناء سور مدينة الرباط، وفي مسجد حسان (ص 121)، وهو جانب لم يُفصِّل فيه الباحث الأسباب والفرضيات التي أثرناها من قبلُ. فعملية الأسر تُعدُّ محورًا أساسيًّا في موضوع السجن والسجناء، ومن خلالها يمكن رصد أهمّ الوظائف التي أنيطت بسجناء المغرب الأقصى خلال العصر الوسيط.

لقد امتلك الباحث نشاط جرأةً علميةً مميّزة مكّنته، على الرغم من قلة الإشارات التاريخية، من التعريف بمؤسسة السجن والسجناء بالمغرب الأقصى الوسيط، وهي جرأة مطلوبة في هذه المعارف التاريخية المبهمة والملغومة. كما أنّه تمكن من نسج خيوط دقيقة في منهج استقرائي متميز لموضوع شائك وحساس، وقدّم للقارئ مادةً أوليةً دسمةً تُمكّنه من معرفة الحاضر بلغة الماضي، على الرغم من قلة المعلومات وتناثرها في كتب التاريخ العامّ، وكتب النوازل، والقضاء والحسبة. ولكنْ ظلت بعض الإشكاليات معلّقةً وفي حاجة إلى بحث وتمحيص؛ من قبيل غياب موضوع المرأة سجينةً، إضافةً إلى أنّنا لا نجدا أثرًا ذا بالٍ لأهل الذمة والمرتزقة في صفحات هذا الكتاب.

لكنّ الباحث أطنب في ذكر تفاصيل العنف السياسي والتنكيل بالخصوم (المعتمد بن عباد نموذجًا) خلال مراحل حُكم الدول العصبية بالمغرب الأقصى على نحوٍ همَّش من خلاله الموضوع الرئيس (السجن والسجناء). ثمّ إنّه اكتفى بنقلٍ وصفيٍّ لمحاور الموضوع؛ فغاب السؤال الإشكالي الذي نجد بعض ملامحه لدى الباحث بولقطيب عندما ناقش الخلفيات التي دعت السُلطة الحاكمة إلى عمليات الذبح، وقطع الرؤوس، وغيرها. وضمن هذا السياق يقول بولقطيب: "ومهما يكن من أمر، فإنّ بتْر الأعضاء كان يهدف من ورائه مبتكروه إلى نقش الجريمة على جسد "الجاني" تذكيرًا له ولغيره بالحضور الدائم للسُلطة. أمّا عقوبة جزّ الرأس فهي تمتح من تراث المغرب الأقصى القديم، فالـ 'الفتنة' في هذا التراث يتمُّ القضاء عليها بقطع رأسها، والرأس هنا لا يعني سوى رأس متزعّمها. وفضلًا عن ذلك، فإنّ مرجعية الرأس في التراث الإنساني عامةً تعني العقل المُدبِّر، إذ العقل أو الرأس هو الجهاز المتحكم في بقية الأعضاء، وبشلِّه تُشَلُّ تلك الأعضاء"[18].

على الرغم ممّا ذكرناه بشأن كتاب الباحث نشاط، فإنّه يشتمل على مادة تاريخية مهمة أحسبها أوّل مقاربة تاريخية حقيقية لمسألة السجن والسجناء بالمغرب الأقصى الوسيط، وحريٌّ بالمهتمين الالتفات إلى الكتاب ومحتوياته بالنظر إلى الجِدة التي طبعت مضمونه وإشكالياته. وننتظر منه، ومن المؤرخين والدارسين العرب، مزيدًا من البحوث المتميزة في مواضيع مماثلة.



18 بولقطيب، ص 25.



قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية

- ابن الخطيب، لسان الدين. **أعمال الأعمال فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**، ليفي بروفنسال (محقق)، ط 2. بيروت: دار المكشوف، 1956.
- ابن مازة البخاري، حسام الدين. **كتاب شرح أدب القاضي للخصاف**، محيي هلال السرحان (محقق). بغداد: مطبعة الإرشاد، 1977.
- أبو غدة، حسن. **أحكام السجن ومعاملة السجناء في الإسلام**. الكويت: مكتبة المنار، 1987.
- بولقطيب، الحسين. "نظام العقوبات والسجن بالمغرب الوسيط: مساهمة في دراسة 'العقل التأديبي' المغربي خلال العصر الوسيط"، مجلة **فكر ونقد**، العدد 23 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1999).
- العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ**، ط 4. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.
- الوزان، حجي. الحسن محمد (محقق)، وصف إفريقيا، ط 2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983.

المراجع الأجنبية

- Nejmeddine Hentati "La prison en Occident musulman medieval," *Arabica,* no. 54 (Apr 2007), pp. 149 - 188.
- Tillier, Mathieu. "Judicial Authority and Qadi's Autonomy under the Abbasids," *Al-Masaq,* vol. 26, no. 2 (2014), pp. 119 - 131.
- Tillier, Mathieu. "vivre en prison á l'époque abbasside," *journal of the economic and social history of the Orient*, (2009), no. 52, pp. 635 - 659.



نورالدين ثنيو | Noureddine Teniou*

مراجعة كتاب "عندما تستيقظ أمّة"

When a Nation Awakens by Sadek Hadjeres (Book Review)

كانت مذكرات الصادق هجرس منتظرة منذ مدّة طويلة ليس فقط لما سيرويه عن حياته وحياة الجزائر، بل وأيضًا لقدرته على متابعة الخطاب التاريخي للحركة الوطنية، ولكونه أحد الذين صاغوا وثائقها وبياناتها.

جرى التركيز في هذا الجزء الأول من المذكرات على سنوات الأربعينيات من القرن العشرين، لحظة تاريخية مكثفة ليس في حياة الأمّة الفرنسية وإمبراطوريتها فحسب، بل وأيضًا بالنسبة إلى الجزائريين خاصة. لأنّها مثّلت حالة يقظة انتابتهم ودفعتهم إلى الانخراط في العمل السياسي والاجتماعي الذي يعبّر عن الوطن من حيث هو فكرة مستقلة ومفهوم مرشح دائمًا إلى أن يَقُوم ويتقَوَّم على خصائص الذات ومحددات الأمّة والشعب. فقد انبلجت فكرة الوطن وحثّت كافّة النخب الوطنية على ضرورة البحث عن مقدراته ومقوّماته. وكانت سنوات الأربعينيات على ما يرى ويتذكر المؤلّف هي السعي إلى بلورةٍ وتوضيحٍ للمضامين التي تقوم عليها عناصر الأمّة والدولة في الجزائر.

كلمات مفتاحية: الجزائر، فرنسا، الاستعمار، الثورة التحريرية، الحركة الوطنية

The memoirs of Sadek Hadjeres have long been awaited, not only for what they reveal about his life and the history of Algeria, but also for the ability of the author, one of the authors of the nationalist movement's. Born in 1928, in the Kabylie, Hadjeres attended medical school at the University of Algiers in the late 1940s. In 1944 he joined the Algerian People's Party and was elected in 1948 as head of the university branch of the Movement for the Victory of Democratic Freedoms, which was the legal cover for the People's Party. He left the party in 1949, during what was then known as the Berber Crisis. In 1951, he was elected president of the Muslim Student Association of North Africa before changing allegiances in the very same year and joining the ranks of the Algerian Communist Party, eventually becoming a member of the central committee. During the War of Liberation, the political bureau in the party put him in charge of organizing and coordinating the Algerian Fighters for Liberation movement. After independence, Hadjeres remained a leftist and remained in the political opposition within his new party, the Socialist Vanguard Party. Hadjeres' memoire, especially the first part depicting the 1940s, portray a period that represented an awakening for Algerians, one that got them involved in social and political work toward self-determination.

Keywords: Algeria, France, Liberation Movements, National Movement.

* متخصص بتاريخ الجزائر، جامعة الأمير عبد القادر - الجزائر.
Historian of Algeria based at the Emir Abdelkader University, Algiers.

المؤلف: الصادق هجرس Sadek Hadjerès.

عنوان الكتاب: عندما تستيقظ أمّة.

العنوان الأصلي : Quand une nation s'eveille, mémoires 1928 - 1949.

الناشر: INAS Editions , Alger.

سنة النشر: 2014.

عدد الصفحات: 404 صفحة.

كتابة المذكرات في الأوضاع الصعبة مثلما هو عليه الوضع في الجزائر في الوقت الراهن، هي نوع من النضال، يتجشم أصحابها عناء البحث عن اللحظة المناسبة التي قلّما تتوافر، كما تتطلب تقصي الماضي، الماضي الاستعماري الذي يعاند ولا يريد أن يمضي. فقد تشَكّل التاريخ الحديث والمعاصر في سياق الاستعمار الرأسمالي، ومن هنا صعوبة فصل الذات عنه. لكنّ المناضل والمثقف الصادق هجرس تمكّن إلى حد كبير من تجاوز هذه العقبة بعدم اقتصاره على رواية الحوادث والوقائع والمواقف، بل تحلى بروح النقد وبأسلوب تحليلي تاريخي أضفى نوعًا من الصدقية والمعقولية على ما جرى في أربعينيات القرن العشرين في الجزائر المستعمَرَة. أمّا عندما يصرّ المؤلف والمناضل الصادق هجرس على كتابة المذكرات حتّى وفي سياق "حرب أهلية" في جزائر التسعينيات القرن الماضي، فإنّ الأمر يصبح بطولة للإدلاء بالحقيقة في ظروف مناوئة لها تمامًا.

الحقيقة أنّ مذكرات الصادق هجرس كانت منتظرة منذ مدّة طويلة، ليس فقط لما سيرويه عن حياته وحياة الجزائر، بل وأيضًا لقدرته على متابعة الخطاب التاريخي للحركة الوطنية، ولكونه أحد الذين صاغوا وثائقها[1] وبياناتها. المناضل الصادق هجرس من مواليد 1928 في منطقة القبائل، تابع مساره التعليمي من الابتدائي إلى الجامعي إلى أن تخرّج طبيبًا نهاية الأربعينيات. انخرط عام 1944 في حزب الشعب الجزائري، وانتخب عام 1948 مسؤولًا عن الشُّعبة الجامعية لحزب انتصار الحريات الديمقراطية الغطاء الشرعي لحزب الشعب. وسرعان ما غادره عام 1949، بسبب ما عرف بالأزمة البربرية. وبداية من عام 1951، انتخب رئيسًا لجمعية الطلبة المسلمين لشمال أفريقيا بفضل أصوات طلبة أنصار حزب انتصار الحريات الديمقراطية، وحزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري، وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين. في عام 1951، غيّر توجهه وانخرط في الحزب الشيوعي الجزائري وأصبح عضوًا في لجنته المركزية. خلال سنوات حرب التحرير، عَهَد إليه المكتب السياسي للحزب تنظيم حركة المناضلين الجزائريين في سبيل التَّحَرّر وتنسيقها. وبقي الصادق هجرس يساريًا إلى ما بعد الاستقلال، ولازم المعارضة السياسية في إطار حزبه الجديد "الطليعة" الذي أسسه عقب انقلاب الجيش على الرئيس بن بلة عام 1965، ثم عاد اسمه إلى المشهد الجزائري العام بعد بداية ما عرف بالتعددية نهاية الثمانينيات.

هذه مذكرات مناضل جزائري كان يساريًا زمن الاحتلال وبقي يساريًا بعد الاستقلال، ما يحفّز على قراءة مذكراته على أنها شهادة مناضل ومجاهد مخلص لقضيته ومبدئه، وأنّ ما يكتبه يتمتّع بالكثير من الصدقية. لأنّ ما كان يعدّ صحيحًا لم يتنكب له، بل بقي يراه كذلك عن وعي صادق إلى أن حانت كتابة شهادته عن عصره. كما أنّ قيمة هذه المذكرات وأهميتها جاءت من كاتب ومثقف يدرك منذ البداية أنّ شروط رواية الشهادة تقتضي التَّقيد بالمسافة النقدية التي يجب أن تفصل بين الذات والموضوع، ناهيك عن الوعي بضرورة

1 نذكر أهم الوثائق التاريخية التي كتبها الصادق هجرس مع زميليه يحي حنين وحسين بن مبروك، نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات، والتي وردت تحت عنوان "مشكلة الجزائر" le problème algérien في سبعة كراريس، ودراسة مستقلة قبل ذلك "الجزائر سوف تعيش" l'Algérie vivra باسم مستعار "ايدير الوطني" للكتّاب المناضلين أنفسهم.

تقليص الأساطير التي تطارد دائمًا الكاتب وهو يكتب أو يروي شهادته. ولعلّ التماسه المساعدة من الباحثة والمؤرّخة مليكة رحّال شاهد على ذلك. فقد قدّمت له الباحثة عونًا علميًا وتوثيقيًّا ساعد الكاتب على ترتيب المذكرات وتنقيحها وإخراجها على النحو الذي صدرت عليه. فقد كان لها النصيب الوافر في ملازمة المؤلّف وضبط خيط الرواية وتحديد سياقاتها وترتيب فصول الكتاب وفقراته والوقوف على الحقائق والوقائع والشخصيات التي وردت في المذكرات، كما وضعت لها مسك ختام لمزيد من التوضيح والتنويه بالعمل.

يقدّم المناضل والمثقف الجزائري الصادق هجرس، في هذا الكتاب، الجزء الأول من مذكراته التي تناول فيها فترة ما بين 1928 تاريخ ميلاده، و1949 تاريخ نشوب الأزمة البربرية، على أن يتناول في أجزاء لاحقة باقي مساره النضالي والفكري. فقد جاء في مقدمة الكتاب أنّ المحاور المقبلة التي ستصدر تشمل الموضوعات التالية:

- أزمة الوطنية الجزائرية عام 1949، نموذج الانحرافات القادمة.
- معارك ودروس للحركة الاجتماعية والحزب الشيوعي الجزائري تحت الاستعمار وبعد الاستقلال.
- كفاح حزب الطليعة الاشتراكي ومشاكله في مواجهة التراجع على الصعيد الوطني والدولي.
- مختارات من نصوص ومداخلات قيّمة.

أربعينيات القرن العشرين... أو بداية سياق يقظة الوعي الجزائري

كانت سنوات الأربعينيات من القرن العشرين لحظة تاريخية مكثّفة ليس في حياة الأمّة الفرنسية وإمبراطوريتها فحسب، بل وأيضًا بالنسبة إلى الجزائريين خاصة. لقد مثّلت حالة اليقظة التي انتابتهم ودفعتهم إلى الانخراط في العمل السياسي والاجتماعي الذي يعبّر عن الوطن بصفته فكرة مستقلة ومفهومًا مرشّحًا دائمًا إلى أن يَقُوم ويتقَوَّم على خصائص الذات ومحددات الأمّة والشعب. فقد انبلجت فكرة الوطن وحثّت كافة النخب الوطنية على ضرورة البحث عن مقدراته ومقوّماته. وكانت سنوات الأربعينيات، على ما يرى ويتذكر المؤلف، هي السعي إلى بلورةٍ وتوضيحٍ للمضامين التي تقوم عيها عناصر الأمّة والدولة في الجزائر.

عاشت الجزائر سنوات الأربعينيات بكلّ ما حملت من زخم وعنفوان الحرب العالمية الثانية، بداياتها وسياقاتها وتداعياتها وفي صلة مباشرة مع الحرب. ليس فقط لأنّ الآلاف من الجزائريين المسلمين شاركوا فيها وعانوا ويلاتها، بل وأيضًا لأنّ الجزائر العاصمة صارت لسنوات مركز قيادة أركان المقاومة الفرنسية بزعامة الجنرال Charles de Gaulle محرر فرنسا من جحافل الجيش النازي وحلفائه. وتمّ على إثر ذلك تكريس فكرة التحرير في الوعي الجزائري. وهو الوعي الذي راح الصادق هجرس يتقصّاه في مظاهر نضال التنظيمات والتشكيلات الاجتماعية والمهنية والسياسية ونشاطها وعملها، على قدر ما تستطيعه وتقدر عليه.

وقف المؤلف على سنوات الأربعينيات لأنها كانت بالفعل والمعنى لحظة تاريخية امتلكت وعي الجزائريين بقيم ومُثُل الحرية والعدالة والشرعية الدولية، كما أنها كانت أيضًا من جانب الفرنسيين محطة تاريخية كبرى ومفصلية بين عهدين عهد المقاومة وإمكانية تحقيق الأمل الفرنسي وعهد "التعاون" مع النظام النازي والخيبة الفرنسية. وبكلمة واحدة ذات المعنى الواحد كانت الأربعينيات عصر النضال الأممي، فكلّ قوات العالم وشعوبه وجدت نفسها في جبهات القتال الأوروبية، وكلها تأثّرت بهذا القدر أو ذاك بما كان يجرى في حينه وما سيطرأ من تداعيات ومضاعفات. ففي الجزائر، شهد الوضع العام تعقّدًا تداخل فيه الداخلي بالخارجي، والوطني بالأممي، إلى حد يصعب معه رسم الحدود والمعالم بينها. ولعلّ أبرز مظاهر هذا التعقيد في الجزائر تداخل المجال الاجتماعي والمجال السياسي في



لحظة زمنية فارقة، عبّرت عن أزمة النظام الكولونيالي برمته، ودعته إلى واجب تصفيته، ليس من الشعوب المستضعفة والمحتلة فحسب، بل وأيضًا من داخل الدول الاستعمارية ذاتها.

حول الأثر الباديسي أو قوة الإصلاح الاجتماعي

في تقدير وتقييم لما بعد الاستعمار وما بعد الحركة الوطنية، انتبه المناضل هجرس إلى أنّ سنوات الأربعينيات، أساس يقظة الوعي فيها، هو الأثر الباديسي في حياة المجتمع الجزائري المتأهب إلى امتلاك مصيره وتقريره في أفق من فكرة الاستقلال والسيادة. فقد ترك ابن باديس الإنسان والمصلح المثقف تراثًا سرى في حياة الناس، وانساب في المجتمع بسلاسة وعفوية، لم يكن ظاهرًا ومرئيًا في حينه، لكنه رتَّب أثره بصورة واضحة في صلة الجزائريين بالسلطة الاستعمارية. وهذا ما توقف عنده المؤلف بالشرح، وخصص له الفصل التاسع الذي ركز فيه على البعد الاجتماعي لفكر ابن باديس ونشاطه. ولعلّ أوّل تجليات الأثر الباديسي هي مسألة الديني والسياسي التي كانت تهمّ التيارات اليسارية، ولم تكن لتقوى على خوضها وفق إشكاليتها الحقيقة، أي البحث في الدين والبحث أيضًا في السياسة أو الدولة. فقد تبيّن أنّ قوة الفعل الاجتماعي تؤدي في الحالة الاستعمارية إلى تغيير النظام السياسي القائم، ويمكن أن يجرّه إلى تعديل في المركز القانوني والإداري للسكان. إنّ التركيز على النشاط الإصلاحي الذي اضطلع به ابن باديس في إطار جمعية العلماء، هو من النوع الذي يندرج في رؤية، وينطوي على منهج، ويمتد في الآفاق، لأنه من وحي الواقع المجتمعي والبشري، يتواصل مع التاريخ في أبعاده الثلاثة.

وقف المؤلف والمناضل هجرس على البعد الاجتماعي والواقعي والعملي للنشاط الديني والتربوي والتهذيبي في مساعي ابن باديس ومواقفه وآرائه. ففي جميع المجالات التي كانت توفّر التنشئة الاجتماعية إلّا وكان لابن باديس أثر فيها، ولعلّ على رأسها الكشافة الإسلامية التي كانت التنظيم الذي تعلّم فيه هجرس وأصدقاؤه ألفباء حب الوطن وقيم الإسلام السمحة وروح التعاون وأصول البذل والوفاء. وفي هذا التكوين الكشفي كانت الإحالات على كتابات ابن باديس وآرائه وتجربته مادة للتوضيح وتكريس الدرس المعنوي. ولعلّ أقوى هذه الدروس لحظة الوقوف لأداء الأناشيد الوطنية التي كان الشباب الجزائري يرددها عن ظهر قلب، بكل ما يملك من فيض المشاعر والتماهي مع لحظاتها المؤثرة. وعليه، وعلى وفق المقاربة وطريقة معاينة الوقائع، يفصح المناضل الصادق هجرس عن فعالية النظام الكشفي في حياة الشباب المتأهب إلى الانخراط في مسار التحرر العام وتحديد مصير الجزائر. فقد كانت الحياة الكشفية هي المدى الذي يتحرك فيه الشاب الجزائري، وتبرز فيه قدراته التي تتفق حتمًا مع تخليص الجزائريين من الهيمنة والسيطرة والاستغلال. وكلها مثالب تأبى أن تتماشى مع النظام الكشفي وروحه التنظيمية والتربوية وقيمه العملية والمعنوية.

فكرة التحرر والانعتاق قبل الاستقلال

من بين اعترافات الكاتب وشهاداته، أنّ مفهوم الاستقلال الذي كان متداولًا في أربعينيات القرن الماضي لدى الجزائريين مفهوم شعبوي، غامض يلفّه الخيال أكثر من الإدراك العملي له، والبحث المتواصل في وسائل تحقيقه، أو رصد إمكانياته الذاتية لدى المجتمع الجزائري. ما كان يراه المناضل الجزائري ويسعى إليه هو التحرر من براثن الاستعمار، وتحسين وضعية الإنسان الأهلي إلى مواطن جزائري، تحكمه قوانين الجمهورية. فطوال الأربعينيات، وهي لحظة الوعي بقيمة الوطن، لم يجر التفكير في مضمون الاستقلال، ولا في مفهومه الذاتي المستقل البعيد عن مؤسسات السياسية والإدارية والأمنية والاجتماعية في الجزائر، لا بل كان يتمّ التفكير في التحرير والانعتاق داخل هذه المؤسسات. والمؤكد أنّ بها يتمّ تحقيق الاستقلال لاحقًا. كان الاستقلال فكرة طوباوية بسبب غياب مشروع مجتمعي جزائري. ولعلّ هذا ما كان يغذي الصراعات والمماحكات والسجلات السياسية والأيديولوجية بين أطراف الحركة الوطنية

وعناصرها، إلى أن حانت لحظة الثورة التحريرية التي كانت في جانب كبير منها تنفيسًا عن احتقان سياسي، لازم الحركة الوطنية بعد حوادث أيار/ مايو 1945.

خاتمة

نختم بعرض أهمّ ما جاء في هذا الجزء الأول من مذكرات الصادق هجرس، بإطلالة على ما جاء في محتوياته: من عقد إلى عقد، وبذور وثمار الأفضل والسيئ، وطفولتي، ومدرسان: التعليم العربي والفرنسي، وسنواتي الأولى في التدريس: التعليم المتوسط والكوليج في مدينتي المدية والبليدة، والانطلاقة الكبرى للحركة الجمعوية، والانبثاق القوي للسياسي من خلال السوسيولوجي والثقافي، وتطوّرات وتساؤلات أولى: 1944 - 1946، في ثانوية ابن عكنون، وعلي لعيماش، الثقافة والسياسة بين النشاط والنضج، وحول فكر ابن باديس: 1946 - 1948 الجامعة والبلد العميق: ربيع 1949 واندلاع الأزمة في الوسط الطلابي.





المؤتمر السنوي للعلوم الاجتماعية والإنسانية

يعقد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات المؤتمر السنوي للعلوم الاجتماعية والإنسانية في شهر آذار/ مارس من كلّ عام. وقد جرى في دورة المؤتمر السنوي 2016/2015 التي تُعقد في الفترة 12 - 14 آذار/ مارس بالدوحة - قطر، تحديد موضوعين، وهما:

سؤال الحرية في الفكر العربي المعاصر

المدينة العربية: تحديات التمدين في مجتمعات متحولة

وباقترانٍ مع المؤتمر السنوي للعلوم الاجتماعية والإنسانية، وبهدف تشجيع الباحثين العرب داخل الوطن العربي وخارجه على البحث العلمي الخلّاق والمبدع، في قضايا وإشكاليات تهمُّ صيرورة تطور المجتمعات العربية وبنيتها وتحولاتها ومساراتها نحو الوحدة والاستقلال والديمقراطية والتنمية الإنسانية، أنشأ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات جائزةً خاصة بالباحثين باسم:

الجائزة العربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية لتشجيع البحث العلمي



عبد الرحيم بنحادة | Abderrahim Benhadda*

العثمانيون في البلاد العربية زمن السلطان سليمان القانوني: البدايات الصعبة

قراء في كتاب "البلاد العربية في الوثائق العثمانية أواخر عهد السلطان سليمان القانوني"

The Birth Pangs of Ottoman Rule in Arab Lands at the End of the Reign of Sulieman the Magnificent: a Reading of Released Documents

تهدف هذه المراجعة إلى تقديم مجمع وثائقي صدر ضمن مشورات مركز الأبحاث في التاريخ والفنون والأبحاث الإسلامية بإسطنبول، من خلال قراءة في الوثائق العثمانية عن البلاد العربية زمن السلطان سليمان القانوني. وتستحضر هذه القراءة خصوصية هذه المرحلة، من حيث إنها بداية لتركيز السلطة العثمانية على البلاد العربية. وقد اختارت هذه الورقة عرض هذه الوثائق، ليس من خلال التصنيف الموضوعاتي الذي اعتمده الناشر، ولكن من خلال علاقاته بمختلف المجالات الجغرافية التي تناولتها. والغرض إبراز مكانة هذه المجالات بالنسبة إلى الدولة العثمانية من جهة، والوقوف عند اختلاف أولويات الدولة العثمانية بحسب هذه المجالات من جهة أخرى.

كلمات مفتاحيّة: بغداد، البصرة، الأحساء، مكة، المدينة المنورة، حلب، تونس، طرابلس الغرب، الجزائر، فاس (المغرب)، سليمان القانوني، البرتغال، البحر الأحمر.

This review aims to provide an overview of a series of documents which were released as part of a publications series by the Istanbul Research Centre for Islamic History, Art and Culture, specifically, a series of Ottoman documents on the Arab regions during the reign of Sulieman I ("the Magnificent"). These documents highlight the special nature of that specific era, when Ottoman rule in the Arab domains was centralized. The specific documents considered here were chosen primarily for their relation to the variety of geographical topics which they address. The author's aim in focusing on this point is to underscore the importance of such areas of study to the Ottoman Empire, by understanding the importance which the Sublime Porte attached to various domains of study.

Key words: Baghdad, basra, Al Hassa, Mecca, Medina, Aleppo, Tunis, Tripoli (Libya), Algiers, Algeria, Fas (Morroco), Sulieman the Magnificent (the First), Portugal, the Red Sea

* عميد مشارك وأستاذ التاريخ في معهد الدوحة للدراسات العليا - قطر.
Associate Dean and Professor of History at the Doha Institute for Graduate Studies, Qatar.

ضمن منشورات مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة بإسطنبول، صدر المجلد الثالث من سلسلة البلاد العربية في الوثائق العثمانية. وقد خصص هذا المجلد للوثائق المتعلقة بأواخر عهد السلطان سليمان القانوني. وكان المركز قد نشر المجلد الأول عن وثائق بداية القرن السادس عشر (2013)، والثاني عن وثائق النصف الأول من القرن السادس عشر (2014).

تتضمن المجلدات الثلاثة وثائق في غاية الأهمية عن البلاد العربية زمن حكم السلطانين سليم الأول الفاتح لمصر والعراق والشام (1512 - 1520) وسليمان القانوني (1520 - 1566). ويبلغ العدد الإجمالي لهذه الوثائق المنشورة حتى الآن في إطار هذا المشروع ثلاثمئة وستًا وأربعين وثيقةً. لن نهتم في هذا الباب بالحديث عن المجلدات الثلاثة، بل سنحاول أن نقدّم للمجلد الثالث مبرزين أهمية المتن الذي تم نشره وبعض الملاحظات بعد القراءة المتأنية لنصوص الوثائق التي يتضمنها.

يقع المجلد في 362 صفحة من القطع الكبير، ويتضمن علاوة على المتن الوثائقي مقدمة كتبها مدير المركز، وإضاءة من صفحة واحدة كتبها مترجم الوثائق ومعدها، بالإضافة إلى صور الوثائق وكشاف تفصيلي يتضمن أسماء الأعلام والأماكن الواردة في المتن. وقد سلك فاضل بيات، معدُّ هذه الوثائق، طريقةً موحدةً في التعامل معها؛ إذ قدم للوثيقة في سطور وعرض نصها العثماني التركي إلى جانب ترجمتها العربية. وهي الطريقة المثلى في تقديم النصوص الوثائقية.

يتكون المتن الوثائقي الذي يتضمنه المجلد من 135 وثيقة، وتتعلق بمختلف المجالات الجغرافية العربية وهي موزعة كما يلي:

المجال الجغرافي	عدد الوثائق
العراق بمختلف ولاياته البصرة، وبغداد، والجزائر (في الجنوب العراقي)	39
مصر	23
مكة والمدينة	31
الحجاز والخليج العربي	18
ولايات الشمال الأفريقي	9
حلب والشام	6
القدس	4
اليمن	5

ويلاحظ من التوزيع الجغرافي لهذه المجموعة الوثائقية أن العراق يحظى بنصيب الأسد منها، تتلوه مصر ومكة والمدينة ومنطقة شبه الجزيرة العربية والخليج فحلب والشام والقدس ثم ولايات الشمال الأفريقي.

يعود السبب في كثرة الوثائق المتعلقة بالعراق إلى الوضعية التي مرت بها مختلف ولاياته. فمن جهة، هناك الصراع الصفوي العثماني الذي بلغ أشده خلال العهد السليماني المتأخر؛ فقد جعله العثمانيون ضمن أولوياتهم خلال هذه المرحلة، ويبدو ذلك من خلال عدد الحملات التي شنها سليمان القانوني وكان من الضروري التحضير لهذه الحملات عبر التنسيق مع ولاته في بغداد والبصرة (بناء القلاع والحصون: وثيقة 3). ومن جهة ثانية، لم يكن العثمانيون قد أحكموا قبضتهم على العراق، إذ كانت المنطقة تعرف بين الفينة والأخرى انتفاضات عشائرية جعلت من الضروري أن تقوم الدولة العثمانية للقضاء عليها. ويبدو أن العراق أيضًا لم يكن قد استقر من الناحية الإدارية فاضطرت الإدارة المركزية إلى إعادة النظر في التقطيع الإداري (الوثيقتان الرابعة والخامسة). وقد عالجت الوثائق المتعلقة بالعراق

أيضًا مسألة علاقة الحاكم بالمحكومين؛ إذ تجاوبت الإدارة العثمانية المركزية مع الشكاوى التي وصلت بشأن حاكم أربيل الذي فرض ضرائب لا شرعية على السكان (الوثيقة 54) وقيام أمير السنجق ذاته بفرض العملة والسخرة على الأهالي (الوثيقة 55). ويظهر أن الدولة العثمانية كانت تسعى في بداية عهدها في بلاد العراق سواء في بغداد أو البصرة أو غيرهما إلى حل بعض القضايا الآنية والحيلولة دون تكريس وضعية الاستبداد؛ إذ تظهر الوثيقة 58 كيف عالجت الإدارة المركزية الشكوى ضد الإنكشارية في النواحي والقرى التابعة لبغداد لقيامهم بالتجاوز على الأهالي، والأمر بعدم السماح للإنكشارية، كما تبرز وثيقة أخرى، باستخدام الآلية التي استعملتها الدولة العثمانية لتقصي الأخبار في ما يتعلق بالإبلاغ عما يمس الأهالي من ظلم الحكام. وتفيدنا الوثائق المتعلقة بالمجال العراقي (الوثائق 84 و86 و99) عن الوضعية المضطربة في ولاية البصرة والتي دفعت السلطان العثماني إلى التفكير بجدية في القيام بحملة تضع حدًا للوضعية المضطربة، غير أن الوثيقة تبرز أن الدولة العثمانية لم يكن لديها من المعلومات الجغرافية حول المجال ما يمكنها من حسم هذا الأمر إذ تطلب الوثيقة من والي البصرة تقديم معلومات مفيدة في هذا الاتجاه تتعلق بأحوال المنطقة والتدابير التي يمكن اتخاذها وعدد الجند اللازم للقيام بالحملة ونوع الأسلحة الملائمة (الوثيقة 101).

وإلى جانب التفكير في توجيه حملة عسكرية، سعت الدولة العثمانية إلى القضاء على الاضطرابات التي عرفتها ولايات العراق عن طريق الحظر الاقتصادي؛ إذ منعت الأحكام الصادرة عن الديوان العثماني إلى واليْ البصرة وبغداد (الوثيقتان 71 و72) تزويد منطقة الجزائر في الجنوب العراقي بالحديد والرصاص وآلات الحرب والمؤن الغذائية وتشديد الخناق على المتمردين أيضًا عن طريق سد جميع طرق الانتفاع من البلاد.

ومن بين أهم ما تفيد به الوثائق المنشورة وله علاقة بالوضعية المضطربة في العراق خلال هذه المرحلة هو عناية الدولة بصناعة الأسلحة النارية؛ فحتى تتمكن الدولة من الاستجابة لطلب والي البصرة للحطب والتراب والأسلاك الحديدية والقصدير لصب المدافع (وثيقة 103) أرسل الديوان العثماني أحكامًا مختلفة إلى والي شهرزور (وثيقة 104) وإلى والي ديار بكر (الوثيقة 105) للعمل على توفير كميات حطب شجر العرعر وإرسال المواد الداخلة في صناعة المدافع. ولم تتوقف الدولة المركزية عند السهر على صناعة الأسلحة بل سعت أيضًا لتعزيز أسطولها البحري من حيث السفن، عندما أصدر الديوان العثماني أحكامًا وأوامر لإرسال ما تحتاج إليه ولاية البصرة من عدة لبناء خمس سفن، ويبدو أن هذا الأمر كان مرتبطًا بضرورة مواجهة أخطار البحر.

وتسير وثائق أخرى متعلقة بالعراق في اتجاه الكشف عن بعض الجوانب الاقتصادية وخاصة في الجوانب المتعلقة بالعملة والسلع التي يحظر تبادلها في العراق وخاصة في المجالات الملتهبة. هكذا تظهر الوثيقة 82 كيف أنّ التجار امتنعوا عن التعامل بعملة السليماني التي كانت تضرب في بغداد والإصرار على التعامل بعملتي المحمدي واللاري، وهو ما دفع الإدارة العثمانية إلى الموافقة على سك العملتين ببغداد.

وعلاوة على الأمور المتعلقة بضبط الأوضاع في العراق سياسيًا واقتصاديًا، استنكرت الوثائق العثمانية (الوثيقتان 130 و131) بعض الظواهر؛ فقد اعتبرت إحدى الوثائق أنّ شرب الخمر وانتشار ظاهرة شربه بين أهل المناصب وأبناء مدينة بغداد أمر مخالف للقانون والشرع، ولهذا نجد الديوان العثماني يصدر قرارًا بمنع تناول الخمور ويعمم هذا القرار على العديد من ولايات العالم العربي. وأعلن الباب العالي أنه لن يتسامح مع من يغضون الطرف على ما يسميه بالتجاوزات، وفي الوقت ذاته يدعو الحُكم إلى تجنب شرب الخمر علانية من طرف غير المسلمين.

وتحتل مكة والمدينة مكانة مهمة ضمن هذا الرصيد الوثائقي، ويعود السبب في ذلك في نظرنا إلى الأولوية التي أعطاها العثمانيون للأماكن المقدسة باعتبار إشرافهم المباشر عليها. وقد شملت الوثائق مواضيع تتعلق على الخصوص بقضايا البنية التحتية في مكة المكرمة من جهة وتنظيم شؤون الحج من جهة أخرى.

لقد عنى العثمانيون بكل شاردة وواردة تتعلق بالتجهيزات في مكة، ومن ذلك مثلًا العناية بقنوات جلب الماء إلى المدينة؛ إذ صدر الأمر إلى والي مصر ودفتردارها للقيام بتوفير المستلزمات المطلوبة لبناء قناة المياه من جبل عرفات إلى مكة (الوثيقتان 24 و25). وفي الموضوع نفسه، صدرت الأوامر إلى ولاة الشام وحلب بإرسال عددٍ كافٍ من معلمي الحجر إلى مصر ومنها إلى مكة لاستخدامهم في بناء قناة الماء الجارية إلى مكة (الوثيقتان 27 و28). ويبدو أنّ الديوان العثماني كان متابعًا للأمر عن كثب، فعندما تأخر والي حلب، على ما يبدو، في تنفيذ الأمر صدرت أحكام للاستفسار أولًا عن وصول المعلمين (الوثائق 29 و30 و31)، والأمر بالاستعجال في إرسالهم ثانية. كما صدر الأمر بتسديد نفقات بناء القناة من خزينة مصر وتهيئة المستلزمات البشرية لها (الوثيقة 32). وعلاوة على الاهتمام بقنوات جلب الماء، اهتم العثمانيون ببناء المنشآت التربوية في مكة وإصلاحها ترميمها، والتي أمر سليمان بإنشائها لطلبة العلوم الدينية وكلف أمير مكة بالإشراف عليها (الوثيقتان 26 و39). والملاحظ في هذا الباب أنّ الديوان العثماني اهتم بدقائق بعض الأمور في ما يتعلق بتجهيزات مكة والمدينة عندما نجد وثائق تتعلق بهدم المغسلة الموجودة قرب بئر زمزم والتي كانت تتسبب في تدنيس الحرم (الوثيقة 22) وأخرى تتعلق بإغلاق مراحيض بالقرب من الحرم المكي (الوثيقة 23).

أما الموضوع الثاني الذي تعرضت له الوثائق المكية فيتعلق بالحج. وقد تراوحت مواضيع الوثائق المنشورة بين التحضير لمراسم الحج عن طريق غسل الكعبة، وهي العادة المتبعة منذ عهد الرسول ﷺ، وتوفير الشروط اللازمة لعملية الغسل وكسوة الكعبة (الوثيقة 21) وبين إسناد إمارة الحج المصرية إلى أحد أمراء السناجق في مصر. وهذه الوثيقة لا يمكن أن تفهم إلا في ضوء الصراع المحتدم بين القافلة الشامية والقافلة المصرية على الرغم من أن نظام القوافل الذي تم تبنيه كان من أجل تيسير أمور الحجاج أثناء الرحلة وأداء المناسك (الوثيقة 33). كما تعرضت الوثائق المتعلقة بالحج إلى توفير كل السبل من أجل أداء المناسك في أحسن الأحوال ومن ذلك مثلًا الحرص على سلامة الحجاج وأمنهم عندما وجه الديوان العثماني حكمًا بعدم استعمال الطريق بين البصرة ومكة وإحلال طريق الشام ومصر محله، وذلك لعدم سلامة الطريق المباشر وأمنه (الوثيقة رقم 36) ومن أجل توفير السكن الخاص بإقامة الفقراء من الحجاج (الوثيقة 34) وإصلاح الطرقات المؤدية إلى الحرمين (الوثيقة 35). وكان السلطان سليمان القانوني حريصًا على تلقي تقارير بمناسبة انتهاء كل موسم كما تبين ذلك الرسالة التي بعث بها الديوان العثماني إلى أمير مكة جوابًا عن تقريره بتاريخ جمادى الثانية 968هـ - آذار/ مارس 1570م.

ومن الوثائق المهمة المدرجة في هذا المجمع الوثائقي وتتعلق بعملية تنظيم حج الصفويين وزيارتهم إلى مشهدي الإمام علي بن أبي طالب والحسين بن علي، وتكتسي هذه الوثائق أهمية رمزية خاصة وتعكس تحفظات العثمانيين إزاء الدعاية الصفوية في الأماكن المقدسة.

ولا تقف الوثائق المتعلقة بالحرمين عند موضوع اهتمام الدولة العثمانية بالبنيات التحتية وأمور الحج فحسب، بل هناك من الوثائق ما تعرض لموضوع التجارة في البحر الأحمر والتهديدات التي تقوم بها السفن البرتغالية للتجارة العربية في موانئ البحر الأحمر. وقد عملت الدولة العثمانية على تعيين أحد الرياس وجهزته بعشر سفن من السفن المجدافية الكبيرة من أجل استتباب الأمن في مرفأ عدن (الوثيقة رقم 70).

وتحتل مصر أهمية متميزة في هذا المجمع الوثائقي، ولعل السبب في ذلك يعود إلى مكانة مصر في النسيج العربي زمن الدولة العثمانية، وقد ترجمت هذه المكانة عندما أفرد كتبة الديوان العثماني دفاتر وسجلات خاصة بمصر من دون إعفائها في المجاميع والسجلات العامة. فمصر حاضرة في كل القضايا التي ترتبط بمختلف البلدان العربية كما يظهر في الوثائق المتعلقة بالحرمين الشريفين والشام واليمن سواء على المستوى السياسي أو على المستوى العسكري. فعندما قسم اليمن طلب الديوان العثماني من والي مصر أن يجند 300 من جند الإنكشارية وأن يبعث بالمستلزمات المطلوبة لليمن (الوثيقتان 7 و8). وفي الاتجاه نفسه، تخبر وثائق هذا المجمع الأوامر

الصادرة إلى والي مصر للإشراف على بناء السفن في السويس لمواجهة تحركات البرتغاليين في البحر الأحمر (الوثيقة 110) وبناء قلعة العريش لمنع البدو من الإغارة على قوافل الحجاج (الوثيقة 111).

ولما كانت الأوقاف المصرية على درجة كبيرة من الأهمية عند الديوان العثماني، فقد اهتم العثمانيون بأمر تدبير هذه الأوقاف والسهر على حسن سيرها لا سيما أنها تعرضت لتجاوز القائمين عليها وهو ما كان يعرضها للخراب. وقد سارعت الدولة العثمانية في عهد السلطان سليمان القانوني إلى تتبع وضعية هذه الأوقاف خاصة تلك التي تقع خارج المجال المصري في الشام وحلب عن طريق إرسال مدققين ماليين (الوثيقتان 43 و44).

وتعنى الوثائق المتعلقة بمصر في المجمع بالوضعية الاقتصادية والاجتماعية، فقد كشفت الوثائق عن بعض ممارسات بعض الشيوخ على الرعايا واستيلائهم على أموالهم من دون وجه حق، سواء أكانوا مسلمين أم يهود (الوثائق 60 و61 و62) ومتابعة الديوان العثماني لهذه الممارسات وسعيه إلى الحد منها. كما كشفت الوثائق عن بعض الظواهر الاقتصادية كتلك المتعلقة بتجارة العبيد والتهرب من دفع الرسوم على هذه التجارة التي كانت تعرف نشاطًا مطردًا خلال هذه المرحلة التاريخية. كما تبرز هذه الوثائق الطرق التي كان يستعملها تجار العبيد والاستظهار بالجنود المرافقين للخزينة للتهرب من دفع الرسوم (الوثيقتان 80 و81).

وأما في ما يتعلق بشبه الجزيرة العربية فتقف الوثائق عند مجالين جغرافيين الأول يتعلق بالقطيف والثاني بالأحساء. وسواء تعلق الأمر بالقطيف أو الأحساء، فإن المواضيع تكاد تتشابه، ويرتبط بعضها بمسألة العلاقة بين الحكام والمحكومين؛ فقد استبد بعض حكام الأحساء وسلبوا المحليين أراضيهم مما أدى إلى هجرتهم وتشردهم في البصرة والبحرين وعمان، فرفعوا شكوى إلى الديوان العثماني الذي استجاب لشكواهم وبعث بحكم إلى والي الإحساء للسهر على استرداد ما ضاع منهم (الوثيقتان 11 و12). وحدث الأمر نفسه عندما عرضت الوثائق للواء القطيف حين طالب الديوان بالتجاوز عن المطالبة بالجباية وتقصي أحوال سنجق القطيف وتأديب المتمردين (الوثيقتان 13 و14).

ولوثائق شبه الجزيرة العربية علاقة بالتجارة في الخليج والتهديد الذي شكله الوجود البرتغالي في المنطقة لهذه التجارة، فخشية انقطاع التجار عن موانئ الأحساء بسبب السفن البرتغالية، سارع الديوان العثماني إلى الأمر بإرسال سفن من البصرة لحماية المنطقة (وثيقة 69). وهو الأمر الذي يسير في الاتجاه نفسه فقد أمر بضرورة بناء السفن في بيرجيك لإرسالها إلى الخليج من أجل تعزيز الوجود العثماني فيه (الوثيقة 98) على أن البرتغاليين لم يكونوا الوحيدين الذين يشكلون خطرًا على التجارة الإسلامية في الخليج، بل كان البدو يقومون بأعمال تخريبية في الأحساء، وهي أعمال تشكل تهديدًا حقيقيًا للتجارة في الخليج. هذه الأخطار هي التي دعت الديوان العثماني إلى بناء قلعة في العقير والأمر بمرابطة السفن في الموانئ (الوثيقتان 112 و113).

أما وثائق الشمال الأفريقي، فتتعلق بالتحضيرات الجارية في سنة 1564 لمواجهة فرسان مالطة، فقد عول الديوان العثماني كثيرًا على الدعم الذي يمكن أن يقدمه ولاة شمال أفريقيا للحملة العثمانية ومهد للحملة بتهدئة الأوضاع في الولايات المغاربية وفي علاقات هذه الولايات مع فرنسا. لقد أكد الديوان العثماني في الحكم الصادر إلى أعيان الجزائر على ضرورة الامتثال للوالي الجديد حسن باشا ودعا الوالي الجديد ووالي طرابلس إلى ضرورة التحقيق في مآل السفن الفرنسية التي تم التجاوز عليها في عرض المتوسط الغربي من لدن القراصنة بغرض تحييدها في الحملة على مالطة من جهة واحترام الاتفاقيات التي تربطه بها من جهة أخرى (الوثيقة 77). وعلى مستوى آخر، دعا الباب العالي حاكم تونس أحمد باشا إلى التحالف مع والي طرابلس من أجل مواجهة أي خطر محتمل، ووجهت الرسالة نفسها إلى باشا طرابلس (الوثائق 94 و95 و96). ولم تعول الدولة العثمانية في هذا الصراع على ولاتها فحسب، بل سعت إلى استمالة الزعامات المحلية من "مشايخ العربان في طرابلس والعلماء" (الوثيقة 119). وقد انتبهت الدولة العثمانية أيضًا إلى الدور الذي كان يقوم به المخبرون والجواسيس في مد العدو بالمعلومات، ومن ثم أرسل إلى باشا طرابلس الغرب من أجل "توخي الحذر وعدم التغافل في هذا الخصوص" (الوثيقة 129).

وقد راهن الباب العالي في صراعه مع إسبانيا في غرب البحر الأبيض المتوسط على ما كانت يعيشه المغرب من صراعات على السلطة في القرن السادس عشر، وكان الأمير عبد الملك السعدي اللاجئ إلى العثمانيين يعول على الدعم العسكري للديوان العثماني، وقد أثرت الظروف السياسية في تجاوب الدولة العثمانية مع مطالب الطامعين في السلطة، وتبين الوثيقة المتعلقة بالمغرب أن الحملة على مالطة جعلت الديوان العثماني يرجئ كل مساعدة لعبد الملك إلى حين الانتهاء من الحملة (الوثيقة رقم 97).

وأما الوثائق المتعلقة بولايتي الشام وحلب، فهي ذات طبيعة اقتصادية واجتماعية وسياسية. وتعرض المتعلقة منها بالجانب الاقتصادي على الخصوص لتهريب الأسلحة ورداءة أنواع الأقمشة المنسوجة في الشام. أما السياسية منها فتتعلق بقيام بعض العشائر العربية بأعمال عدوانية في شرق الأناضول، وتروم الاجتماعية إلى تقديم ظاهرتين عرفتهما الولايتان في القرن السادس عشر وترتبط الظاهرة الأولى بترحيل اليهود من محلة بحسينا (الوثيقة 121) أما الظاهرة الثانية فتتعلق بتفشي ممارسة المنكرات في مقاهي الشام وممارسة الغجر للفسق في ولاية حلب.

خاتمة

حاولنا في هذه العجالة أن نقدم أهم ما جاء في هذا المجمع الوثائقي الثالث في إطار السلسلة التي يشرف عليها مركز التاريخ والفنون والحضارة الإسلامية في إسطنبول، وهو مشروع يقدم خدمة جليلة للبحث في تاريخ الولايات العربية زمن الحكم العثماني. غير أن العمل يشكو بعض النواقص التي لا تقلل من أهمية المشروع ولا تبخسه في شيء. ومن بين هذه النواقص:

أولًا، عدم أخذ المسافة اللازمة بين نصوص الوثائق والنظر إليها بعين ناقدة، وعدم الإحاطة بالمشاكل التي يطرحها استغلال هذه النصوص. إن وثائق هذا المجمع تنتمي كلها إلى ما يعرف في أرشيف العثماني بالدفاتر المهمة، وهي الدفاتر التي كانت تسجل بها الأحكام الصادرة إلى مختلف ولاة الدولة وقضاتها في مختلف الولايات العثمانية. وتعكس هذه الوثائق أوجهًا عديدة من العلاقات بين المركز والمحيط. غير أن استعمال هذه الوثائق محفوف بالمشاكل، ومن بينها مشكلة الزمن الذي كانت تدون فيه هذه الأحكام، فهل تم ذلك بعد الإرسال ام قبله؟ وهل أرسلت هذه الأحكام أم لم ترسل؟ لا نستطيع أن نجيب عن هذه الأسئلة لأننا لا نتوافر على الأحكام الأصلية التي توصل بها أصحابها. وقد لاحظ من اشتغل بالمقارنة بين النصوص والدفاتر في مجالات جغرافية أخرى اختلافًا واضحًا بين النصوص المدونة في الدفاتر والنصوص الأصلية وهو ما يطرح أسئلة عريضة عن هذا النوع من الوثائق. وهناك مشكلة أخرى مرتبطة بتاريخ الوثيقة، وهو أمر لم يهتم به المشرف على هذا المجمع الوثائقي، فهناك العديد من الأحكام التي لا تحمل تاريخًا، بل نجد بعض الدفاتر يتضمن تاريخًا موحدًا لمجموعة كبيرة الوثائق.

ثانيًا، أنّ الوثائق قدمت مبتورة؛ إذ لم تتم العناية بالحاشية التي توضع على الوثيقة، وعلى الرغم من أنها كانت مقتضبة، فإن الوثيقة لا يمكن أن تفهم إلا باستحضارها. ففي أعلى الوثيقة كتبت الحواشي بشكل يخبر بمآل النص، فتتردد عبارات "يازلدي" أي "كتب" و "كوندرلدي" أي "أرسلت" أو " جاووشه ويرلدي" سلمت إلى جاووش، وغالبًا ما تكون هذه العبارات مصحوبة بالتاريخ. وهو التاريخ المعتمد وليس تاريخ الدفتر.

ثالثًا، لم تتم العناية بوضع هوامش لشرح مصطلحات بما يسهل استعمال الوثيقة وفك ألغازها. ومن ذلك مثلًا شرح مصطلحات ملاحية (أنواع السفن) وأخرى اقتصادية يتعلق بعضها بالعملة المتداولة داخل مجال معين وما إلى ذلك من المصطلحات.

إدريس مقبول

"سيبويه معتزليا

حفريات في ميتافيزيقا النحو العربي





يحـاول إدريـس مقبـول في كتابه "سـيبويه معتزليًـا: حفريات في ميتافيزيقا النحو العربي" (304 صفحات، من القطع الكبير) البرهنــة عـلى أنّ اللغــة لم تنفصل في أيّ يوم مـن الأيام عن العقيـدة، وأنّ العقيدة ليس لها وجود فعـلي إلّا باللغة، لأنّها مضمـرة ولا تظهر إلّا باللسـان. ويـرى الكاتب عـلى طريقة ابن جنّي، أنّ أكثر من ضـلّ من أهل العقيدة وحاد عن القصد هو من كان في لغته ضعف.

وينطلـق المؤلـف في هـذا العمـل مـن دعـوى انبنـاء النظر النحوي عند سـيبويه عـلى الأصول الكلاميـة للفكر المعتزلي، ما دعا الكاتب إلى أن يسـتجمع مسـتويات الاسـتدلال الممكنة كلّهـا للدفـاع عن هذه الدعـوى، محاولاً في النسـق التحليلي نفسـه الدفاع عن أصولية النحو العـربي وتجذّرها في الثقافة العربية - الإسـلامية؛ إذ افـترض أنّ كلّ علم، كائنًـا ما كان، يدخل فيه قدر من التفلسـف، ليس على أسـاس أنّ الفلسـفة تتولّى النظـر في مناهجـه ونتائجه كـما تنهض بذلك فلسـفة العلم، وإنمّا انطلاقًا من أنّ لكلّ علم رؤيةً فلسفيةً تخصّه، وتكون هذه الرؤيـة جملةً من القيـم والتصـورات والمعتقـدات التي تُبنى عليها بعض مسلّماته.

يهدف الكتـاب إلى فحص الأثر المعتزلي في نصوص سـيبويه. ولهـذه الغايــة عمد الكاتب إلى إنشـاء حفريات في المدونة النحوية لسـيبويه الموسـومة بعنوان "الكتـاب"، وإلى تتبّع "خيوط اللاهوت" المعتزلي في الفكر النحوي لسيبويه. وقاده هذا المسار إلى قضايا التأويل النحوي للقراءات القرآنية، وإلى الردّ على بعض التيارات الاستشراقية التي تأبى إلّا أن تردّ أيّ جهد فكري عربي إلى أصول غير عربية كاليونانية مثلًا.



وثائق ونصوص



مصطفى أوزتورك | Mustafa Öztürk*

ترجمة: سهيل صابان | Suheil Saban**

دفتر "عوارض خانه الشـام" عـام 1086هـ/ 1675 - 1676م

Ottoman Census of Damascus in the Year 1086 Hijri (1675 - 1676)

هـذا النـص ترجمة لوثيقة عرفت بـ"دفتر عوارض خانة الشـام"، قدّم لها مصطفـى أوزتورك، وهي تتناول إحصـاءً عثمانيًا خاصًا بمدينة دمشـق، جرى عام 1086هـ/1675 - 1676م؛ وذلك بموجب السـجلّ الخاص به المحفوظ في الأرشـيف العثماني، ضمن السجلات الموسومة بـ "دفاتر التحرير".

لقـد عرّف أوزتورك بدفاتر التحرير المجمـل منها والمفصل، وخصائصها الاصطلاحية والإحصائية، والنهج الذي اتبعته الدولة العثمانية في تدوينها، ولا سـيما في القرنين السـادس عشر والسـابع عشر الميلاديين، وأهميتها التاريخية في توضيح ديموغرافية البلدان العثمانية، بما فيها البلدان العربية وعدد سـكانها الفعلي أو الاعتباريّ، ومسـاهمة تلك الإحصاءات في الاقتصاد العثماني من حيث تحديد مصادر الدخل، وكيفية تحصيلها من المواطنين.

وقد قدّم الإحصاء أرقامًا محددةً لمدينة دمشق بالنسبة إلى العام الذي جرت فيه؛ إذ أبانت أنّ عدد المنازل فيها بلغ عشرة آلاف منزل اعتباريّ، في حين وصل عدد سكانها - بحسب حسابات الباحث - إلى خمسين ألف نسمة. كما اشتمل الإحصاء على معلومات وافية بشـأن الإقطاع المتَّبع في ذلك العهد، ونماذج تطبيقية متعلّقة بأحياء مدينة دمشـق، مع ذكرٍ لأسمائها وأزقتها. وقد أورد أوزتورك عدّة جداول توضيحية متعلّقة بالإحصاءات الدمشـقية في أواخر القرن السـابع عشر الميلادي، مقارنًا إيّاها بسنوات أخرى.

الكلمات المفتاحية: الدولة العثمانية، مدينة دمشق، الأرشيف العثماني، دفاتر التحرير.

This document presents a translation of “Records of a Syrian Household”, with a Foreword by Mustafa Öztürk and which appeared in Turkish in 2004. “Records of a Syrian Household” investigates an Ottoman census of Damascus carried out in the year 1086 Hijri (1675 - 1676), which is recorded in the Ottoman archives and which provides a snapshot of the Syrian capital at a time when it had 10,000 households with an estimated total population of 50,000 individuals. Öztürk presents an overview of the registry books used for this household census, and looks closely at the survey features and the methodology used by the Ottoman state of the time. The historical significance of this document lies in the way it reflects an accurate picture of the demographic reality of the Ottoman realm, and in particular in its Arab regions. The text explored here also explores the economic significance of this census, which allowed for a more efficient and reliable tax collection. Öztürk also illustrates this document of economic and social history with a number of charts and tables.

Keywords: the Ottoman Empire, Damascus (City), Ottoman archive, Survey records.

* رئيس مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة الفرات - تركيا.
Director of the Middle Eastern Studies Research Center at Firat University, Turkey.

** أستاذ بقسم التاريخ، جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.
Professor of History at King Saud University, Saudi Arabia.

تمهيد

الهدف من دراسة الإحصاءات القديمة، تقرير عناصر القوة البشرية والاقتصادية للدولة المعنية بالدراسة. وكان الاقتصاد الزراعي أهمّ عناصر القوة للدول التي لم يتطور الاقتصاد النقدي في شعوبها حتى العهد الصناعي. لهذا السبب، اهتمت الدول كلّها بهذا الموضوع، وأبرزت أهمية خاصةً به، وشكّلت مؤسسات متنوعةً ضمن تطورها التاريخي. وكانت أهمّ القضايا للدول عامّة في هذا العهد، كيفية إيجاد مصادر الاقتصاد، وتوجيهها ونقلها، وكذلك كيفية الاستيلاء عليها ووضع يدها عليها.

إنّ هذه الحاجة الاقتصادية والبشرية وضرورتها، دفعت الدولة العثمانية أيضًا إلى اعتماد تقليد الإحصاء وتطبيقه. بل إنه بالنظر إلى أنّ "التحريرات" العثمانية انتقلت - ضمن الآثار النادرة - من عهودها إلى الوقت الراهن، فإنّ لها قيمةً من منظور التاريخ الحضاري للعالم؛ إذ من النادر أن نرى سجلات الإحصاء للدول الأخرى في تلك العهود، بمثل ما نراها للدولة العثمانية من حيث الإعداد والتنظيم. فالتحريرات العثمانية كان يجري إعدادها، كما يلي:

- بعد أعمال الفتح لأراضٍ جديدة مباشرةً.
- إذا مرّت فترة تراوح ما بين 30 و40 سنةً على تلك الأراضي.
- تولّي السلاطين سدّة الحكم، إذا اقتضى الأمر ذلك.
- استرداد منطقة ما سبق أن فقدتها الدولة العثمانية.

ونطلق على تحريرات هذا العهد الأول، التحريرات الكلاسيكية التي تمتد طوال القرن السادس عشر الميلادي. وكان يجري تدوين المصادر الاقتصادية والبشرية لكلّ السنجق[1] الذي أُعدّ إحصاؤه. فهذا الإحصاء الأول المبني على التدوين فقط يطلق عليه "دفتر التحرير المفصل". وأساس هذا التحرير مبني على إحصاء "خانه" (المنازل)، وليس فيه توجيه[2]. وكان يجري في هذه السجلّات تدوين الإحصاء السكاني والواردات والمقاطعات[3] بحسب المدن والقرى والمزارع في السنجق، بمعنى تسجيل كلّ من الوجود البشري والاقتصادي. أمّا الأوقاف الموجودة في السنجق فكانت تُدوّن في نهاية السجلّ. وكانت أوقاف بعض المدن الكبيرة (مثل إسطنبول، وبورصة، وأدرنة، وحلب، والشام، والقدس) تدوَّن في دفاتر مستقلة، يُطلق عليها "دفتر تحرير الأوقاف". وأمّا ملخص "دفاتر المفصل" الذي كان يقدم للسلطان على نحوٍ مختصر، فكان يطلق عليه "دفتر الإجمال". والأساس الذي ينبني عليه دفتر الإجمال هو "دِرلك"[4]. وقد جرت على دفاتر الإجمال كلّ أنواع التوجيهات (التعيينات)[5].

1 السنجق: العَلم واللواء الخاص بالدولة، ثمّ خُصّ بالدلالة على اللواء الذي يمنحه السلطان للوالي أو الأمير، تعبيرًا عن ثقته بأنه أهل للحكم، ثمّ تطورت الدلالة فأصبحت قسمًا إداريًا من أقسام الدولة، وحلّت محلّها أخيرًا الكلمة العربية "لواء" للدلالة على المعنى نفسه. وفي بداية نشأة الدولة العثمانية كان السنجق الوحدة الإدارية الأساسية؛ إذ انقسمت الدولة إلى عدد من السناجق، على رأس كل منها "سنجق بكي"؛ أي أمير اللواء. ولكن عندما اتسعت رقعة الدولة وكثُر عدد الألوية، عمدت الدولة إلى جمع هذه الألوية في ولاية واحدة. ومع ذلك فقد خلت بعض الولايات الكبيرة من مثل هذه التقسيمات، من بينها مصر واليمن، انظر: سهيل صابان، **المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية** (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2000)، ص 136 [المترجم].

2 توجيه: الكلمة مأخوذة من اللغة العربية، وهي تعبير عن التوظيف؛ أي التعيين في وظيفة [المترجم]، انظر:
Mehmet Zeki, *Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlugu*, vol. 3 (Istanbul: MEB, 1993), pp. 480 - 481.

3 المقاطعة: مصطلح خاص استُخدم للتعبير عن منح أو استثمارات تابعة للخزينة إلى الغير؛ من خلال الالتزام، وقد كان على ضربين: المقاطعة الميرية (أي الحكومية)، ومقاطعة المُلك. فالمقاطعات الميرية كانت تُوزَّع كلّ سنة، أو سنتين، أو ثلاث سنوات، مرةً واحدةً. أمّا مقاطعات الملك فكانت تُمنح مدى الحياة، انظر: صابان، ص 213 [المترجم].

4 يظهر أنّ أصل كلمة "درلك" مأخوذ من الإحياء؛ لأنها تطلق على المخصصات المالية أو الرواتب التي تُدفع إلى أصحابها، كأنها تُحييه، مثل: العلوفة، والمشاهرة، والسالیانة، أو الرواتب اليومية والشهرية والسنوية، أو المخصصات من قبيل "تيمار" و"زعامت" و"خاص". غير أنّ الكلمة أصبحت علمًا دالًا على أراضي زعامت وتيمار وخاص. المرجع نفسه، ص 111 [المترجم].
التيمار: كلّ أرض تُمنح لشخص أو أكثر مشتركًا بشروط خاصة مقابل وظيفة معينة، وتقلّ وارداتها السنوية عن عشرين ألف آقجة. وكان يُسمى في الفترة التي سبقت الحكم العثماني "نظام الإقطاع". وقد انقسمت أراضي الإقطاع في الدولة العثمانية إلى ثلاثة: تيمار، وزعامت، وخاص. وأُلغي نظام التيمار في الدولة العثمانية رسميًا عام 1831م. المرجع نفسه، ص 76 [المترجم].

5 التعيينات: قُصد بها في هذا السياق توجيه الوظائف، ويطلق أصل هذه الكلمة لدى العثمانيين على المخصصات العينيّة التي تُدفع للعساكر من غلال وتموينات [المترجم]، انظر:
Zeki, vol. 3, p. 426.

يُطلق على دفتر التحرير الأول "الدفتر العتيق"، وعلى دفتر التحرير الثاني "الدفتر الجديد". فإذا جرى تحرير ثالث، أُطلق على الدفتر العتيق في هذه الحالة "دفتر عتيق القديم"، وعلى الدفتر الجديد "الدفتر العتيق"، ويصبح دفتر الإحصاء الأخير في هذه الحالة هو "الدفتر الجديد".

لقد استمرّ هذا النهج في التحرير حتى نهاية القرن السادس عشر الميلادي. ونطلق على هذه الطريقة العهد الكلاسيكي. وبدءًا من القرن السابع عشر الميلادي، تُرك هذا النهج. وقد أخطأ بعض المؤرخين لمّا ظنوا أنّ الدولة العثمانية تركت التقليد المتّبع في التحرير. وفي الحقيقة، إنّ الأمر الذي تُرك هو تقليد التحرير الكلاسيكي الذي تحدثنا عنه، وليس ترك التحرير برمته. فقد انتهجت الدولة نهجًا جديدًا في إجراء التحرير مع القرن السابع عشر الميلادي. وبموجب هذه الطريقة الجديدة صار يتمّ إعداد دفتر مستقلّ بشأن كلّ مصدر (من مصادر الدخل) الوارد على نحوٍ كامل في دفاتر العهد الكلاسيكي، وصار لكلّ مصدر مكتب خاص به في المركز (العاصمة). وهذا التغيير في التقليد السائد للتحرير، يبينه الجدول الآتي:

الجدول (1)
تغيير تقليد التحرير

المعلومات الواردة في دفتر التحرير الكلاسيكي	دفاتر تقليد التحرير الجديد
السكان/ المنازل	دفاتر عوارض المنازل
المقاطعات	دفاتر المقاطعات
الجزية	الجزية، دفاتر حسابات الجزية
الأوقاف	تحرير الأوقاف، دفاتر تفتيش الأوقاف
التيمارات	توجيه التيمار، دفاتر تفتيش، دفاتر تفتيش السكان، دفاتر حسابات الولايات، دفاتر تحرير الأملاك والسكان، دفاتر التمتعات (الأرباح)، دفاتر الواردات والمصروفات، السالنامات

وبناءً على ما سبق، فإنّ الموظفين باتوا يدوّنون كلّ شيء صالح للتحرير بحسب الزمان والمكان[6].

إنّ الدفتر الذي قمنا بدراسته في هذا العمل هو دفتر "عوارض[7]/ خانه" (عوارض/ المنزل) الشام، المختلف تمامًا عن دفاتر التحرير المتّبع. ومن الجدير بالذكر أنّ المقصود بمنزل العوارض، ليس منزلًا حقيقيًّا؛ بل هو منزل مالي/ اعتباري للسكان، بحسب وضعه الاقتصادي والاجتماعي. ولذلك، لا يمكن استخدامه في الإحصاءات السكانية على نحوٍ مستقلّ ما لم يُعلم عدد السكان الفعليين فيه علمًا قطعيًّا. فقد أكّد هذا الدفتر الذي يعود إلى عام 1086هـ، والذي قمنا بدراسته، أنّ خمسة منازل حقيقية عُدّت منزلًا اعتباريًّا واحدًا للعوارض.

كيفية تنظيم الدفتر

سوف نقوم في هذا الدفتر بدراسة أحياء الشام، ومن ثمّ التوزيع السكاني لها. أمّا المصدر الأساسي لهذه الدراسة، فهو دفتر العوارض المحفوظ في الأرشيف العثماني بإسطنبول[8].

6 Mustafa Ozturk, "1616 Tarihli Halep Avariz-hane Defteri," Ankara universitesi, *Osmanli Tarihi Arastirma ve uygulama*, vol. 8 (1999), pp. 249 - 252.

7 عوارض: إحدى الضرائب العثمانية والرسوم العرفية، وكان اسمها "عوارض ديوانية"، وهي الضريبة المالية والعينية والبدنية المفروضة على المجتمع في الحالات الطارئة، ثم استمر وجودها؛ إذ تحولت في القرن السادس عشر الميلادي إلى ضريبة مادية معينة، عُرفت بـ "آقجة العوارض"، فألغيت بذلك الالتزامات العينية والبدنية. ومع التنظيمات العثمانية أُلغي هذا النوع من الضرائب، انظر: صابان، ص 156 [المترجم].

8 الأرشيف العثماني، بتصنيف:
Kamil Kepeci, Mevkufat, no. 2664.

يتكون الدفتر من 29 صفحةً. ويبدأ بعبارة "دفتر عوارض منازل أحياء الشام نفسها بموجب دفتر التحرير الجديد الواقع في سنة 1086هـ، المُعد من المباشر الجديد السيد مصطفى أفندي، المولَّى خليفةً عليه". وبعده مباشرةً يأتي ذكر أحياء دمشق بعنوان: محالّ الشام الشريف نفسه. ولا يوجد دفتر آخر من دفاتر عوارض/ خانه الشام للقرن السابع عشر غير هذا. وبناءً عليه، فإنّ لهذا الدفتر أهميةً خاصةً.

انقسمت الأحياء كلّها إلى أزقة، وتوجد عبارات توضيحية عن تبعية كلّ زقاق من حيث الإقطاع، تبين وضع الزقاق. وفي الأسفل منها دُوّنت بالخط الديواني والأرقام العربية أعداد منازل العوارض في كلّ زقاق. وبناءً على الفرمان الصادر في 30 رمضان 1110 للهجرة (1 نيسان/ أبريل 1699م) المقيد في هامش الدفتر، بلغ عدد المنازل في دمشق 1097.5 منزلًا. وبناءً على العملية التي جرت في ما بعد، في 14 شعبان 1111 للهجرة (4 كانون الثاني/ يناير 1700م)، عُدَّت تلك المنازل كلّها من منازل العوارض الخربة ومنازل الأئمة[9]، وأُسقطت من المجموع العامّ؛ أي إنّ الدفتر تعرض لعملية أخرى في ما بعد.

وبعد الانتهاء من تدوين أسماء الأزقة، دُوّنت منازل العوارض للحارة (الحي) بوجهٍ عامّ، كما سُجِّل مجموع المنازل فيها، ثمّ المجموع العامّ. وفي نهاية الدفتر قُيِّدت جماعات التركمان على نحوٍ مستقلّ. وهي جماعات: زنكار، وقِزِق، وقره جه قيونلي. وسُجِّلت بعد ذلك جماعات النصارى واليهود. وقد وُجد سكان مسلمون في أحياء النصارى واليهود. وفي النهاية، جرى تدوين المقاطعات، والمتصرفين فيها، والأحياء، والأزقة والمتصرفين فيها أيضًا.

الأحياء

من الجدير ذكره، قبل الانتقال إلى المعلومات الخاصة بالقرن السابع عشر الميلادي، تقديم معلومات عن القرن السادس عشر الميلادي. وأكثر من توسَّع في دراسة هذا العهد هو محمد عدنان البخيت[10] الذي استخدم دفاتر تحرير الشام ذات الأرقام 401، 263، و474. فذكر أنّ دمشق في ذلك الزمان كانت مقسمةً إلى أحياء وأزقة[11]. إلا أنه لم يذكر أسماء الأحياء والأزقة. وقد اختلفت الأحياء في هذا العهد ما بين 36 و39 حيًّا، وبموجب دفتر التحرير رقم 401 المحدّد تاريخه بعهد السلطان سليمان القانوني (ونحن نرى أنه يقابل المرحلة الأولى من عهده، وهو أوّل تحرير لمنطقة الشام الذي جرى خلال الفترة 1523 - 1524م).

الجدول (2)

تحرير منطقة الشام في السنوات 1523 - 1570م[12]

	المسلمون		النصارى		اليهود	
السنة	عدد المنازل	عدد المجرد	عدد المنازل	عدد المجرد	عدد المنازل	عدد المجرد
1523 - 1524م	7213	358	546	31	519	12
1548م	8119	393	704	96	516	-
1569 - 1570م	7054	322	1021	164	546	56

9 منازل الأئمة: أي أئمة المساجد، ومؤذنوها والعاملون في الأوقاف، وقد كانوا مُستثنَون من ضريبة العوارض. ومثلهم رجال الدين النصارى واليهود أيضًا. ولذلك، فإنّهم لم يُحسبوا في المجموع العام.

10 Muhammad Adnan Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus in The Sixteenth Century* (Beyrut: Librairie du Liban, 1982).

11 Ibid., p. 49.

12 Ibid.

في هذا العهد أيضًا، ثبت وجود 92 شريفًا و4 أشخاص عاطلين عن العمل. وكان التركمان والأكراد يعيشون في أزقة خاصة بهم في دمشق. وكان عدد منازل الأكراد 9 منازل، وعدد منازل التركمان 24 منزلًا ومجردين (عازبين)[13]. وكما يتضح من الدفتر الذي بين أيدينا، كان للأكراد وجود في الشام في ذلك العهد. ولعلهم ذابوا في المجتمع؛ لأنّ عدد منازلهم كان قليلًا، فهي لم تبلغ إلّا تسعة منازل.

كان عدد المنازل في دمشق بين في الفترة 1569 - 1570م نحو 8701 من المنازل و542 عازبًا. وبموجب هذا الإحصاء، إذا ضربنا المنزل الواحد في خمسة، نكون إزاء العملية الحسابية الآتية: 8701×5=43505+542=44047 نسمةً. ولو أُضيف إلى هذا العدد الجند والمرتزقة وأهل الأدعية، ورجال الدين النصارى واليهود، والأرامل والأيتام وكبار السن (نرى أنّ عددهم، على سبيل التخمين، ستة آلاف نسمة)، يصبح المجموع خمسين ألف نسمة تقريبًا.

كان المنظر العامّ لدمشق في أوائل القرن السابع عشر الميلادي: أنها تتكون من 19 حيًّا، وقد تمّ إدراج أسمائها مع أسماء أزقتها وعدد منازلها وعزابها في الجدول (4). وعلى الرغم من أنّ الأحياء التي كانت تعيش فيها جماعات التركمان واليهود لم تُدوّن باسم الحي، فإنّه يمكننا تخصيص حيّ لكلّ من الطائفتين. وبناءً على ذلك يصبح عدد الأحياء 21 حيًّا. وهي: الكبيبات، والميدان، وباب المصلى، والقبر العتيق، وباب السريجة، والسويقة المحروقة، وجامع الحشر، وسوق السريجة، والعقبة الكبرى، والفرابين، وشاغور البراني، وشاغور الجواني، والخراب، والقمرية، ونور الدين الشهيد، وباب الجابية، وصالحية الشام الشريف، والنصارى، والباب الشرقي. أمّا طائفة التركمان، فقد تكونت من جماعات: زنكار، قزق وقره جه قيونلي، وعدد منازلها 55 منزلًا. وأمّا طائفة اليهود، فقد قُسمت إلى القرابين والإفرنج والمستغرب.

ومع أن أوليا جلبي تحدث عن جوامع دمشق ومساجدها وأسواقها ومطابخها حديثًا تفصيليًّا، فإنه لم يذكر أحياءها. وقد بلغ عدد الأزقة في دمشق 289 زقاقًا. وكان بعض الأحياء كبيرًا جدًا. فعلى سبيل المثال كان حيّ الكبيبات يتكون من 28 زقاقًا، وبلغ عدد سكانه 1070 شخصًا. كما وجدت بعض الأحياء الصغيرة التي تكونت من ثلاثة أزقة، مثل جامع الحشر الذي لم يتجاوز عدد سكانه ثلاثةً وثلاثين شخصًا. وبناءً على ذلك فليس هناك تناسب صحيح بين عدد الأزقة والسكان. ومع زيادة في عدد السكان كان هناك عدد قليل من الأزقة. فعلى سبيل المثال: تكوّن حيّ القبر العتيق من عشرين زقاقًا وكان عدد منازله ثلاثمئة وسبعة وسبعين منزلًا. في حين تكوّن حيّ سوق السريجة من خمسة عشر زقاقًا وكان عدد منازله أربعمئة وأربعين منزلًا. ومثل ذلك باب الجابية الذي تكون من سبعة أزقّة وثلاثمئة وأربعة وسبعين منزلًا، في حين أنّ حيّ الفرابين تكوّن من عشرين زقاقًا وثلاثمئة وتسعة وأربعين منزلًا.

أمّا حيّ النصارى، فقد تكون من تسعة عشر زقاقًا، وهو الحي الذي عاش فيه المسلم وغير المسلم. وكان عدد المسلمين فيه ثلاثمئة وست عشرة نسمةً. في حين بلغ عدد النصارى ستمئة وأربعة أشخاص. غير أنّ السجلّ لم يُشر إلى مذاهب هؤلاء النصارى وأصولهم الإثنية. كما أنّ حيّ الباب الشرقي من الأحياء المختلطة التي كان يعيش فيها المسلم وغير المسلم. فهذا الحي الذي تكون من ثلاثة أزقة، بلغ عدد المسلمين فيه مئة واثني عشر شخصًا، في حين بلغ عدد النصارى واحدًا وستين فردًا.

أمّا اليهود، فقد عاشوا في حيّ آخر مستقلّ؛ إذ بلغ عدد منازل يهود القرابين ثمانيةً وثلاثين منزلًا وعشرة منازل عوارض، في حين كان ليهود الإفرنج والمستغربين ثلاثمئة واثنان وأربعون منزلًا و88.5 منزل عوارض. وبناءً على هذا الحساب عدّت 3.86 من المنازل حقيقيةً لليهود مساويةً لمنزل عوارض واحد. في حين أنّ خمسة منازل حقيقية للمسلمين كانت تساوي منزل عوارض واحدًا فقط، كما أشير إلى ذلك من قبلُ. وفي هذا السياق، يمكن القول إنّ اليهود حُمِّلوا ضرائب أكثر من المسلمين. أمّا ما يتعلق بالنصارى، فبناءً على أنّ

13 Ibid., p. 50.

السجلّ ذكر مجموع عدد المسلمين والنصارى في حيّ النصارى، لم نقدر على الفصل في العدد الحقيقي للنصارى وتوضيحه. ولكن يمكننا القول في الوقت نفسه إنّ ما كان جاريًا على اليهود (في دفع الضرائب) كان يجري أيضًا على النصارى.

عدد السكان

ذكر الدفتر عدد السكان بالأفراد. فكلّ فرد عُرِّف بأنه المستعد للحرب والضرب، والقادر على الربح والكسب، التابع للضريبة، الذكر المتزوج. ومنزل العوارض رقم اعتباري (وليس حقيقيًا). وكما يتضح من خلال هذا السياق وممّا ذُكر من قبل، فإنّ منزلًا واحدًا للعوارض تقابله خمسة منازل حقيقية. وبموجب ذلك، يُتبيّن عدد السكان الحقيقي.

الجدول (3)

عدد سكان دمشق العامّ (عدد المنازل)

	المسلمون	النصارى	اليهود	المجموع
الأحياء كلّها	8.433			
جماعات التركمان	55			
في حيّ النصارى	316	604		
في حيّ الباب الشرقي	112	61		
في حيّ اليهود	17		380	
المجموع العام	8.933	655	380	9.978

بناءً على هذا الجدول، فإنّ عدد سكان دمشق في أواخر القرن السابع عشر الميلادي بلغ نحو 9.978؛ أي قرابة عشرة آلاف منزل. وبعد طرح المُستثنَون من منزل العوارض يبقى الرقم 1.500 منزل. ولو ضرب ذلك في خمسة بحسب المُتّبع في حساب عدد السكان، فإنّ المجموع يبلغ خمسين ألف نسمة، على أنه يوجد عدد من السكان لم يدخل في هذا الحساب. فقد عُدَّ مئتان وخمسة عشر منزلًا خربًا، كما أنّ عدد منازل الأئمة بلغ ثلاثمئة وأربعةً وعشرين منزلًا ونيفًا.

وبناءً على ذلك، فإنّ المنازل الخربة[14] ومنازل الأئمة يبلغ عددها وحدها خمسمئة وتسعة وثلاثين منزلًا ونيفًا؛ أي نحو خمسمئة وأربعين منزلًا. فيكون مجموع تلك المنازل ألفين وخمسمئة نسمة. وإذا أضيف إليها الجند والمرتزقة والأشراف، ورجال الدين اليهود والنصارى، والأرامل والأيتام، وأهل الأدعية، وطلاب المدارس وغيرهم من المُستثنَون من الضرائب (وهم على وجه التقريب سبعة آلاف وخمسمئة شخص)، يمكن القول، تخمينًا، إنّ عدد السكان في دمشق يبلغ ستين ألف نسمة. ولقد سبق أن رأينا أنّ عدد السكان في دمشق في القرن السادس عشر الميلادي، على سبيل التخمين، خمسون ألف نسمة. وهذه الزيادة، مدّة قرن من الزمان، تعدُّ طبيعية، وهذا الرقم في أواخر القرن السابع عشر الميلادي في ما يخص دمشق يُعدّ معقولًا. لكن يجب التنبيه إلى أنّ هذا الرقم هو العدد

14 المنازل الخربة: التالفة، وقد عُدّت تلك المنازل في السابق "منازل"، لكنها أصبحت خاليةً من أهلها في ما بعد وهُجرت، فصارت تُسمّى "المنازل الخربة"؛ ولذلك أُسقطت من الضرائب.

المقيم في دمشق في ذلك التاريخ موضوع الدراسة. ولمكانة دمشق الجغرافي والتجاري والديني، فقد كان يتوجه إليها عدد يُعتدُّ به من الزوار؛ إذ من الممكن وجود التجار بها من كلّ الشعوب، وكذلك الحجاج من كلّ الأديان.

ولو أجرينا عمليةَ حسابٍ رياضية في ما يخصّ المنازل فقط، لتبين لنا أنّ دمشق بلد إسلامي بمعنى الكلمة. فمن مجموع 9.978 منزلًا، كان 665 منزلًا؛ أي 6.66% للنصارى، و380 منزلًا؛ أي 3.80% لليهود. وبموجب هذا الحساب، فإنّ نسبة غير المسلمين 10.46%. أمّا الباقي، فهو: 9.833 منزلًا؛ أي إنّ 89.54% من السكان مسلمون. ولو أُضيف إلى هذا الرقم المُستثنَون من الضرائب، فإنّ عدد المسلمين سيزيد.

المقاطعات (الإقطاع)[15]

يختلف توجيه الإقطاعات عن العهد الكلاسيكي؛ ذلك أنّها لم تُوجّه بحسب المهنة، وإنما بحسب الأحياء والأزقة، وجرى تقسيمها وتوجيهها على هذا الأساس. كما لم يوضح السجلّ مصادر تلك المقاطعات، ولا وارداتها السنوية، لكنه ذكر لمن وجّه إليه الإقطاع، وفي أيّ حيّ، وفي أيّ زقاق.

وبموجب ذلك، فإنّ إقطاعات دمشق المركزية كانت تشغّل من بني سعد الله، وأولاد بكر، وصادق آغا بن ناشف، والشيخ عبد الرحمن الموصلي. فبنو سعد الله كانوا متصرفين في تشغيل إقطاع ثمانية وخمسين منزلًا في خمسة عشر زقاقًا بحيّ الكبيبات. أمّا أولاد بكر، فكانوا يديرون إقطاع واحد وعشرين منزلًا في أحد عشر زقاقًا بحيّ الكبيبات، وسوق السريجة، وشاغور الجواني، والقمرية، ونور الدين الشهيد، وباب الجابية، وحيّ النصارى. وقد كان صادق آغا بن ناشف متصرفًا في تشغيل إقطاع ثمانية وعشرين منزلًا في سبعة أزقة بحي السويقة المحروقة، والخراب، والصالحية. وأخيرًا، كان الشيخ عبد الرحمن الموصلي يشغل إقطاع ثمانية عشر منزلًا في خمسة أزقة في حيّ الكبيبات والميدان.

كانت الإقطاعات تشكّل أساس الحركة الاقتصادية في المدينة ومركزها، كما كانت مصدرًا مهمًّا للواردات. والحقيقة أنّ تشغيل تلك الإقطاعات ذات الواردات المهمّة من أربع أُسر فقط، لافتٌ للنظر. ومع عدم وجود توضيحات لهذا التساؤل في السجلّ الذي هو قيد الدراسة، نعتقد أنّ توجيه تلك الإقطاعات جرى بحسب "مالكانة" (أي لعدّة سنوات).

ويبين توزيعُ الإقطاعات إقطاعاتِ دمشق، ومن ثمّ توزيع المؤسسات الصناعية فيه. وبناءً عليه، فإنّ تشغيل المؤسسات التي كانت تُؤخذ عليها رسوم الاحتسابية[16]، وباج[17]، وبازار (السوق)، والدمغة، والمدبغة، والقصاب، وباش خانه، ودار الضرب، والخانات (الفنادق)، والحمّامات، والورش، وغيرها[18] التي تشكل، أساسًا، للإقطاعات، قد وُزعت في أحياء الكبيبات، وسوق السريجة، والقمرية، والسويقة المحروقة، والخراب، والصالحية، ونور الدين الشهيد، وباب الجابية، والشغور الجواني، والميدان وحيّ النصارى[19].

---

15 تجدر الإشارة إلى أنّ تشغيل المقاطعات كان يجري بإحدى طريقتين: الأولى "أمانة"، وهي المقاطعات المهمّة ذات الأهمية الإستراتيجية والدخل الكبير؛ إذ كان يتمّ تعيين أحد الحائزين على رتبة الوزارة من الدولة، وكان يطلق عليه "الأمين". ومن أمثلتها إقطاعات جمارك الشام وحلب ومعدن كبان وكمشخانه. أمّا الثانية، فهي "الالتزام"؛ إذ كان يتمّ توجيهها من خلال تنافس طلّابها. فمن دَفع أكثر من غيره، وُجِّهت إليه. وكان يُدفع نصف بدل الالتزام مقدّمًا، ويسمّى "المعجّلة". أمّا النصف الثاني، فكان يُدفع في قسطين اثنين، ويسمى "المؤجلة"، مثل واردات مدينة الشام.

16 رسم الاحتساب: نوع من الضرائب، مأخوذ من المحاسبة، وهي محاسبة الشخص على فعل أو عمل منافٍ للرأي العامّ. وكان هذا الرسم يؤخذ أيضًا على الموازين والمكاييل في الأسواق، انظر: صابان، ص 26 [المترجم].

17 "باج": كلمة فارسية مستخدمة في اللغة التركية (العثمانية)، ومعناها رسوم المبيعات والرسوم المدفوعة أو الهدايا المقدّمة من أفراد الشعب إلى الحاكم. المرجع نفسه، ص 50 [المترجم].

18 كلّ تلك الرسوم المتنوعة كان يتمّ تحصيلها من الدولة بحسب مهنة صاحبها والمقدار المحدّد لتحصيلها [المترجم].

19 على الرغم من عدم تمكننا من تقرير وضع دمشق الحالي، فإننا نعتقد أنّ ذلك التقليد التاريخي لتلك المهن مازال مستمرًا حتى الوقت الراهن.

الجدول (4)

أحياء الشام وأزقتها ومنازل العوارض فيها

اسم الحي	الزقاق	الرعايا	منازل العوارض
الكبيبات	شارع القيصرية	50	10
	المساع	23	9
	الوسطاني	48	9.25
	اليجع التابع الوسطاني	25	5
	الكامل	21	4.25
	الرصاص	30	6
	حمام التوتة	22	4.5
	التغيير	34	9.75
	عسعسي	30	6
	شارع الدرب	119	24
	شارع العتيقة المصري	18	3.75
	بين الحاكم	35	7
	بين السوق	25	5
	الحديث	29	5.75
	القاع	43	8.75
	شيخ عمر الحمصاني	47	9.5
	سلمان	35	7
	قبة الطويل	28	5.75
	لطفي	32	9.5
	الحاج أبو بكر بن ملوك تابع العتيقة	24	4.75
	ابن سلطان	28	5.75
	البلوط تابع الكلاب	27	5.5
	ابن عجاج	63	12.75

اسم الحي	الزقاق	الرعايا	منازل العوارض
	حكير تابع الكلاب	30	6
	ابن الجفاز	12	2.25
	دوغانجي	56	11.25
	الشيخ يعقوب	75	15
	المحل الجديد	61	12.25
	المجموع	1070	225.25
الميدان	القبلي	20	4
	الطالع الجديد	28	5.5
	أبو البقاع	16	3.25
	المساء	56	11.5
	الزيبق	44	9
	جامع المنجيك	18	3.75
	علاقين	29	6
	القبة البيضاء	92	18.5
	العسكري	38	9
	الطيوني	23	9
	الدفروج	32	6
	الكياس	11	2.25
	جقور	43	8.75
	الميدان الشمالي	94	19
	حكيرة الموصلي	44	8.75
	حمام فاطمة	2	0.25
	حكيرة جامع المنجيك	30	6
	الجكلية	7	1.25
	حقلة عيسى	24	4.5

اسم الحي	الزقاق	الرعايا	منازل العوارض
	الجديد الآخر	33	9.5
	الجوزة	32	9.5
	المجموع	716	155.25
باب المصلى	جوبانية	25	5
	جكلية، أو التسمية الأخرى قملة	16	4
	القبة الحمراء	18	3.75
	البقرة، أو الاسم الآخر البقارين	64	13
	البيوسي (؟)	11	25.2
	الوسطاني	76	15.25
	الحلبية	36	7.25
	المآسي	24	5
	الأربعين	10	2
	المدرسة	15	3
	الجواني	72	14.5
	المنهر	30	6
	شارع المصلى	20	4
	سيد ركاب	22	4.5
	المجموع	439	89.5
القبر العتيق	نصر البراني	8	1.75
	المبيضين	10	2
	العجمي	8	1.75
	الفاخورة	20	4
	الخيوطية، أو الاسم الآخر شمين	32	9.75
	الطرزي	12	2.5

اسم الحي	الزقاق	الرعايا	منازل العوارض
	باجو	13	2.5
	رستم	31	6.25
	الرباط	18	3.75
	الجمالي	6	1.25
	الكامل	15	3
	الأطرش	6	1.25
	آخي درويش	18	3.75
	طالع الجمعة	29	6
	الدكاكين	30	6
	جامع البروزي	19	4
	العبسية	45	9.25
	القصاصين	6	1.25
	الدويدية	23	4.75
	الشيلي	28	5.5
	المجموع	377	80
باب السريجة	الثابتية	28	5.75
	الحواريين	47	9.5
	إسكندر	16	3.25
	الخطيب	26	5.25
	البئر	18	3.5
	الوسطاني	55	11
	الجواميس	33	9.5
	المجموع	223	47.75
السويقة المحروقة	باب النصر	24	4.5
	الكليسلة	43	8.5

اسم الحي	الزقاق	الرعايا	منازل العوارض
	المخازن	23	4.5
	كنعان	25	5
	قصر الحجاج	47	9.5
	خان السلطان	33	6.5
	البركة	55	11
	البريدي	56	11.25
	باعدين	129	26
	قنوات	93	15.5
	خارج باب الجادية	75	15
	المجموع	603	117.25
جامع الحشر	جامع الحشر	10	2
	الحجيلي	2	0.25
	تابع زقاق الحشر	21	4.25
	المجموع	33	6.5
سوق السريجة	الحاصودية	63	10.5
	البحصة	18	3.75
	الأحمدية	29	5
	تحت القلعة	4	0.75
	جالق	38	7.75
	سوق السريجة نفسه	40	8
	حمام الورد	43	8.75
	الجوزة	30	6
	العبيد	33	6.25
	عرجون شاه	19	3.5
	قره جاوش	54	11

اسم الحي	الزقاق	الرعايا	منازل العوارض
	عين علي	40	8
	سودون	10	2
	النحاسين قرب تحت القلعة	10	2
	الشامية	9	1.75
	المجموع	440	85
العقبة الكبرى	جتنفين	25	5
	الصوافين	13	2.75
	لّحل الجديد	80	16
	بين الصابرين	28	5.75
	الأعجم	58	11.75
	الدميجي	59	12
	العقبة	77	15.5
	معمشة	13	2.75
	المصرية	15	3
	شارع الوقائع	12	2.25
	الزيتونة	6	1.25
	شارع العقبة	49	10
	أندر	14	2.75
	ناربية	9	1.75
	الحجة	6	1.25
	الجسر الجديد قرب السراجية	8	1.75
	المحتسب	19	3.75
	العيارين	6	1.25
	القدسي	11	2.25

اسم الحي	الزقاق	الرعايا	منازل العوارض
	إستنباطي، أو بالاسم الآخر الغاط	0	00
	المجموع	508	102.75
الفرابين	شارع العليين	17	3.25
	العقبة الصغرى	26	5.26
	الستاكرية	15	3
	البيرون	35	7
	العداس	8	1.75
	الفرابين نفسه	63	6.75
	الزنوكية	9	1.75
	المهدبية	9	1.75
	حكر النفناع	28	5.75
	حكر كمال الدين	53	10.75
	فاطمة الفلك، أو بالاسم الآخر بستان وزير	1	0.25
	جلالي إلى باب السلام	2	1.5
	المبلط تابع الجلالي	6	1.25
	جامع المنجيك	3	0.5
	سويقة القاضي	7	1.25
	بكسامرية	8	1.75
	عين الورقة	15	3.25
	الدباغين	50	3.5
	الفرايين	23	4.75
	الشنان	1	0.25
	المجموع	379	65.25

اسم الحي	الزقاق	الرعايا	منازل العوارض
شارع البراني	الخندق	35	7
	الجوزة	103	20.75
	النطاع	38	7.75
	الفراونج (ليس فيه رعايا)		
	الحكر	39	7.75
	الغرباء	18	3.75
	المعصرة	24	4.75
	الشعارين	26	5.25
	الجبالية	34	6.75
	المجموع	317	63.75
شغور الجواني	بين السورين	7	1.25
	تكية الأمير عامر	47	9.25
	قصائين	13	2.75
	بني فرالك	9	1.75
	زلاقة	21	4.25
	شارع الشنباصية	27	5.25
	حناكة	11	2.25
	شماعين	9	1.75
	دكاكين	22	4.5
	أبو السعود	7	1.25
	مدينة الشيخان	10	2
	حمام الناصري	13	2.75
	الشيخ عبد الله السليمي	8	1.75
	المجموع	207	40.75
الخراب	طلعة الحماوي	50	3.25
	طلعة المغاربة	17	3.25



اسم الحي	الزقاق	الرعايا	منازل العوارض
	الحبوبي	30	6
	الذات مع بستان الكوت	19	3.75
	الدرويش	19	3.75
	البواري	16	3.25
	عبد الوهاب	26	5.25
	الغشب	25	5
	طلعة الشام	18	3.75
	طلعة الخراب مع حلبيين	137	27.5
	شارع معدنية الشهام	53	10.75
	الغيش	14	2.75
	المجموع	424	85
القمرية	الطواشي	80	16
	ساحة تلة الحوارين	85	17
	سيد تاج الدين	36	7.25
	الشيخ أرسلان	53	10.75
	الذبلية	61	12.25
	الشيخ عبد الله المنجلاني	36	7.25
	شارع القمرية	52	10.5
	الشيخ إسماعيل	45	9
	جيناق	73	14.75
	جامع الأحمر	37	7.25
	تلة القمرية	50	10
	السيدة ربيعة	85	17
	عيسى القرين	66	13.25
	عياد	31	6



اسم الحي	الزقاق	الرعايا	منازل العوارض
	داخل باب السلام	10	2
	المجموع	800	160.25
نور الدين الشهيد	النحاسين	22	4.25
	بين السورين	45	9
	سبع الطوالي	19	3.75
	هنود الصغير تابع باب الجيرون	47	9.5
	البدرائية	75	15
	بين المدارس	12	2.25
	كبيت العتيقية	57	11.5
	القوافي مع الحصار	73	12
	قجماسية ومدرسة العدروية	11	2
	باب القلعة ودار الحديث الأشرفية	26	5.25
	ربعة الشيخ شعيب	8	1.75
	الهناد	16	3.26
	باب الحضارة	13	2.75
	الدبيس	30	2.75
	مسجد العزي	21	3.75
	الحمراوي	30	6
	الشيخ سيف الدين	12	2.25
	نفس الشيخ سيف الدين	6	1.25
	العاش	7	1.25
	المجموع	530	102.76

اسم الحي	الزقاق	الرعايا	منازل العوارض
باب الجابية	حسن باشا	30	6
	المدرسة الخضرية داخل باب الجابية	30	6
	طاحون السجرة	17	3.25
	مطبخ السكر	28	5.75
	درب الوزير	25	5
	الشيخ عمود	32	6.25
	القصارين	212	4.25
	المجموع	374	36.5
صالحية الشام الشريف	الجسر الأبيض	37	7.5
	آغا سكي	101	20.5
	الشيخ شعيب المعروف، الشيخ أبو بكر العرودك	62	12.5
	بئر اللوزة	35	7
	الجاموس	71	14.25
	بئر الطوطع	65	13
	الأسد	34	9.5
	بيت رمضان	25	5
	حمام المقدم	105	21
	جمع السليمية قرب الشيخ محيي الدين بن عربي	178	35.75
	البساقة	1	0.25
	العقبة	48	9.75
	الشيخ أبي عمر	23	4.75
	الداودية	5	12
	الحناك	24	4.5

اسم الحي	الزقاق	الرعايا	منازل العوارض
	الملاحين	30	6
	جانم	14	2.5
	المقدم	91	18.25
	حمام العلاني	26	5.25
	الدرسي	18	3.75
	الخطاب	3	0.75
	المجموع	996	213.75

اسم الحي	الزقاق	الرعايا المسلمون	الرعايا النصارى	منازل العوارض
النصارى	الكنيسة	59	53	14
	القلقاسية	10	31	10
	لطف الله	12	76	22
	تلة لطف الله	5	64	17.5
	ماهر	8	55	15.5
	الفاسق	5	64	17.5
	الفروانة	16	49	15.75
	زيتون البراني	15	31	11.5
	موارنة	9	21	7.5
	مسبك البراني	37	28	14.5
	النبتون	32	27	13.25
	الراعي	18	18	7.75
	العبارة	3	15	4.5
	الزيتون الجواني	2	20	5.25
	بئر الجواني	2	20	5.25
	خارج الباب الشرقي	7	3	1.75
	الحنانية	43	14	12.25
	القصبة	17	26	10
	الجعبر	13	32	10
	المجموع	316	604	218

اسم الحي	الزقاق	الرعايا المسلمون	الرعايا النصارى	منازل العوارض
الباب الشرقي	سلاطين	33	14	7.25
	الزيتون الجواني تابع الكفرة	-	3	0.75
	الفروانة	11	11	5
	الباب الشرقي عند محلة الكفرة	4	-	1
	الماهر	1	-	0.25
	النبتين	1	-	0.25
	الراعي	9	-	1.75
	الفاسق	-	2	0.5
	المسبك البراني	-	6	1.5
	المسبك الجواني	35	15	10.75
	القصبة	3	1	1
	الجعبر	3	5	2
	الحنانية	12	4	3.25
	المجموع	112	61	35.25

الطائفة اليهودية	اليهود	عدد المنازل
يهود القرابين	38	10
يهود الإفرنج والمستغربين	342	88.5
المجموع	380	98.5

طوائف جماعة التركمان	عددها
تركمان زنكار	10
تركمان قزك	18
قره جه قيونلي	27
المجموع	55

المقاطعات	الأزقة	الحي التابع له	عدد المنازل
مسقفات بني سعد الله	القصير	الكبيبات	16
	الماء	الكبيبات	4
	اليجع	الكبيبات	1
	الرصاص	الكبيبات	1
	الباعر	الكبيبات	2
	حمام الطوطع	الكبيبات	2
	العسس	الكبيبات	14
	شارع الدرب	الكبيبات	8
	الخريشة	الكبيبات	2
	الشيخ عمر الحمصاني	الكبيبات	2
	الحاج أبو بكر بن الملوك	الكبيبات	1
	ابن عجاج	الكبيبات	1
	قبة الطويل	الكبيبات	2
	البلون	الكبيبات	1
	الميدان الشمالي	الميدان	1
	المجموع		58
مسقفات أولاد بكر	القصير	الكبيبات	4
	الماء	الكبيبات	1
	النصير	الكبيبات	1
	الوسطاني	الكبيبات	1
	عين علي	سوق السريجة	2
	حمام الناصري	شغور الجواني	1
	مقام الشيخ أرسلان	القمرية	3
	الزينبية	القمرية	3
	القوافي مع الحصار	نور الدين الشهيد	2
	درب الوزير	باب الجابية	2
	القصبة	النصارى	1
	المجموع		21

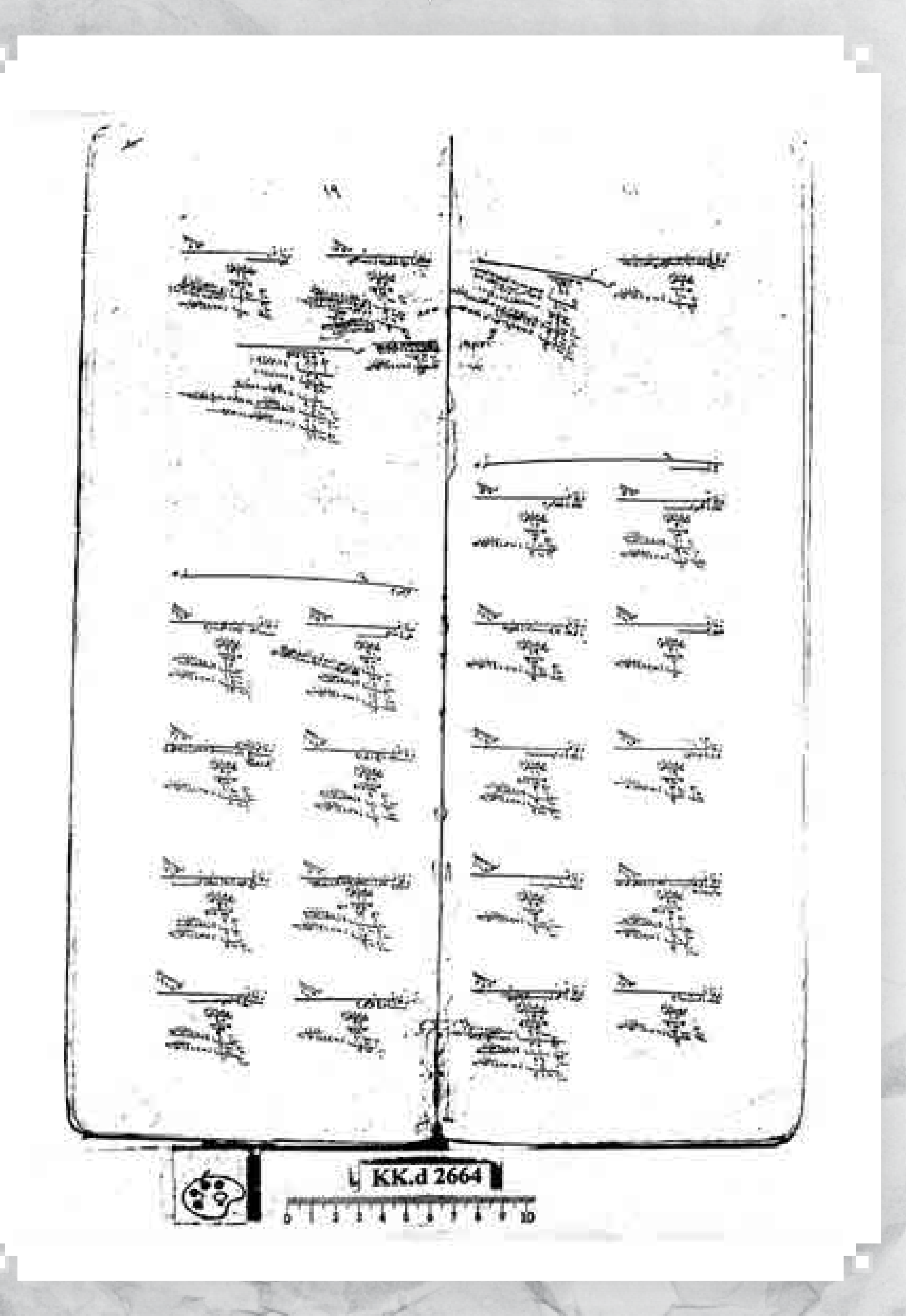
المقاطعات	الأزقة	الحي التابع له	عدد المنازل
صادق آغا بن ناشف	فقير الحجاج	السويقة المحروقة	20
	البريدي	السويقة المحروقة	1
	الكنيسة	السويقة المحروقة	1
	خارج باب الجابية	السويقة المحروقة	2
	عبد الوهاب	خراب	1
	السكة	الصالحية	1
	حمام المقدم	الصالحية	2
	المجموع		28
الشيخ عبد الرحمن الموصلي	العسس	الكبيبات	1
	القبة البيضاء	الميدان	2
	جقور	الميدان	8
	الميدان الشمالي	الميدان	4
	حكر الموصلي	الميدان	3
	المجموع		18



وثائق من دفتر "عوارض خانه الشام" عام 1086هـ/ 1675 - 1676م

KK.d 2664


أسطور
OSTOUR


KK.d 2664


سأطور
OSTOUR

قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية

- صابان، سهيل. **المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية.** الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2000.

المراجع الأجنبية

- Bakhit, Muhammad Adnan. *The Ottoman Province of Damascus in The Sixteenth Century.* Beyrut: Librairie du Liban, 1982.
- Ozturk, Mustafa. "1616 Tarihli Halep Avariz-hane Defteri," Ankara universitesi, *Osmanli Tarihi Arastirma ve uygulama*, vol. 8 (1999).
- Öztürk, Mustafa. "1675 - 1676 (h.1086) Tarihli Şam Avarız-hane defteri," *Orta Dogu Arastirmalari dergisi*, vol. 2, no. 2 (2004).
- Zeki, Mehmet. *Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlugu*. Istanbul: MEB, 1993.

مجموعة مؤلفين

محمد عزيز الحبابي

الشخصيانية والغدية





صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب محمد عزيز الحبابي: الشخصاني والغدية، وهو من إعداد كمال عبد اللطيف وتقديمه، وتأليف كلٍّ من عبد الرزاق الداوي، ومحمد الشيخ، وعبد السلام بنعبد العالي، ومحمد المصباحي، وفتحي المسكيني، ومحمد مصطفى القباج. ويشتمل هذا الكتاب على 192 صفحةً من القطع الكبير. ومحمد عزيز الحبابي شاعر وروائي وقاصٌّ وأكاديمي وسياسي من المغرب، ولعلّ أبرز صفة له هي "الفيلسوف"، وكان اسمه قد ارتبط بمصطلحين: "الشخصانية" وهي تعني انتقال الفرد من "الكائن" إلى "الشخص" ثم إلى "الإنسان"، و"الغدية"، وهي ليست المستقبلية كما فهمها بعضهم، بل هي معالجة للنشاط الإنساني في بيئة معينة لاستخلاص عناصر تهمّ الإنسانية جمعاء.

تتجه البحوث الستة لهذا الكتاب، إلى الإحاطة بالآثار الفكرية التي خلّفها محمد عزيز الحبابي، وتتضمن تقديم أعماله والتعريف بها، ومناقشة جوانب من إشكالياتها. وساهم في إعداد هذه البحوث مجموعة من طلبته القدامى من الجيل الأول الذي درس على يديه في الجامعة المغربية في الستينيات. وأُضيف إليهم باحثون من تونس والمغرب من أجل إحاطة تهدف إلى بناء المحاور والتوجهات الفكرية الكبرى في مشروعه الفلسفي وتقديمها، ورُتّبت بحوث الكتاب بطريقة تمكّن القارئ من تعرّف منجزات عزيز الفكرية والآثار التي خلّفها في الجامعة المغربية بطريقة متدرجة.


ندوة أسطور

ندوة أسطور: التحقيب في التاريخ العربي الإسلامي

Periodization in Arab Islamic History (Ostour's Symposium)

تحتل مسـألة التحقيب مركز الاهتمام في العلوم الإنسانية والاجتماعية. وتثير نقاشًا متعدد الاختصاصات يجدد إشكالياتها ومقارباتهـا. اهتم الدارسـون في العالم الغـربي بهذا الموضوع منذ قرون. لكنّه لم يحظ باهتـمامٍ كبير عند العرب، على الرغم من أنّه يمثّل حقل استكشاف وتفكير له بعد معرفي أكيد. لهذا السبب تهتم مجلة أسطور بإعادة طرح هذه المسألة.

في هـذا الإطـار عقـدت مجلـة أسـطور للدراسـات التاريخيـة نـدوة بعنـوان "التحقيـب في التاريـخ العـربي الإسـلامي" في 20 كانون الأول/ ديسمبر 2015 وشارك فيها عدد من الأساتذة والباحثين العرب. قُدمت في الندوة مداخلات فكرية وزعت على ثلاث جلسات, هي: التحقيب وأشكاله، وتحقيب المجالات: تجارب ومقاربات، والتحقيب في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

Periodization is central to the social sciences and humanities, where it is often the cite of multidisciplinary debate. Interest in the question of periodization among Western academics predates that among Arab scholars, despite the centrality of the question. Ostour highlighted this issue at a symposium on December 20, 2015. The proceedings were divided into three main sessions: "Periodization and the Forms Taken by Periodization"; "Periodization in Various Domains: Experiences and Approaches"; and "Periodization in the Social Sciences and Humanities".

الجلسة الأولى: التحقيب وأشكاله

(رئيس الجلسة: عبد الرحيم بنحادة)

القسم الأول: المداخلات

عبد الرحيم بنحادة: في هذه الجلسة سنتناول التحقيب كمفهوم، ونعرض أيضًا لأشكال التحقيب التي درج المؤرخون على اعتمادها سواء تعلّق الأمر بالغرب الأوروبي أو بالعالم العربي. وسيتناول الكلمة فيها عبد الحميد هنية الذي سيقدّم ورقةً بعنوان "حول التحقيب التاريخي"، ومحمد الطاهر المنصوري الذي سيتناول موضوع "منطق التحقيب"، ويوسف الشوري الذي سيتحدّث عن "التحقيب والتاريخ"، ثمّ ناصر سليمان الذي سيعرض لـ "إشكالية التحقيب الكولونيالي للحملة الفرنسية على مصر". الكلمة للمتدخّل الأوّل عبد الحميد هنية.

عبد الحميد هنية

حول التحقيب التاريخي

أصبحت مسألة الزمن والتحقيب التاريخي تحتلّ مركز الاهتمام في العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ إذ ما انفكّت تثير نقاشًا متعدد الاختصاصات يجدد إشكالياتها ومقارباتها. اهتم الدارسون في العالم الغربي بهذا الموضوع منذ قرون. لكنّه لم يحظ باهتمام كبير في البلاد العربية والإسلامية، وفي العالم غير الأوروبي عمومًا، مع أنّه يمثّل حقل استكشاف وتفكير له بعد معرفي أكيد. لهذا السبب أساسًا تهتم مجلة **أسطور** بإعادة طرح هذه المسألة انطلاقًا من تساؤلاتٍ مجددة تتمحور حول المجال العربي، مع تأكيد ضرورة المقارنة مع تجارب أخرى في العالم الغربي وعوالم أخرى، مثل اليابان، والصين.. إلخ.

الخصوصيات العامة للتحقيب

إنّ التحقيب متغير بتغيّر الفاعلين؛ فهو بذلك يعبّر عن رؤيتهم للزمن وعن نظرتهم إلى الكون في لحظة تشكّله. ومن هذه الزاوية بالذات، تكتسب مسألة التحقيب أهميتها بوصفها موضوع تفكير، بخاصة إذا ما أخذ في الحسبان أنّ التحقيب هو تصنيف يكشف عن تمثّلات الفاعلين في زمن معيّن.

كانت للتحقيب في الكتابة التاريخية رهاناتٌ متغيرة من خلال استعمالاته المختلفة في الزمان والمكان. إذ هو في النهاية لا يغدو أن يكون أكثر من تصنيف، تفضيلي تارة وتحقيري تارةً أخرى، يعتمد عليه الفاعلون الاجتماعيون في إطار علاقات اجتماعية محددة؛ بحيث يكون هذا التحقيب مبررًا لها (أو عنصرًا أساسيًا في تبريرها وإعادة إنتاجها)؛ بحيث يصبح التحقيب مهما كانت طبيعته مدخلًا أساسيًا

للنفاذ إلى الواقع الاجتماعي، في لحظة معينة لفهمه ودراسته. من هنا تكمن أهمية التفكير في الرهانات والاستعمالات للتحقيبات، مهما اختلفت أنواعها وتغيّر زمانها.

منذ القدم، جزّأ الناس (ومن بينهم على الخصوص صانعو المعرفة التاريخية) الزمن التاريخي إلى حقبٍ متفاوتة. وجرى تصنيفها بطرق مختلفة متجددة من فترة إلى أخرى، ومن مكان إلى آخر. إذ يمكن القول إنّ كلّ تحقيب هو نتاج لاتفاق يحصل في لحظة ما بين فاعلين معينين في إطارٍ جغرافي وفكري وزمني محدود. فهو يحمل بالضرورة بصمات هذا الإطار ويعبّر عنه. وطبيعي أن يكون كلّ تحقيب مرشَّحًا للتغيّر ما إن يحصل تحوّل في المعطيات التي كانت أساس تشكّله في الأصل. لكن التغييرات في مكوّنات التحقيب تكون أحيانًا جزئية؛ بحيث تقتصر إعادة إنتاج التحقيب أحيانًا على جوانب، وتُبقي على أخرى. وقد يحصل أن يعطى لتحقيبٍ قديم معانٍ جديدة.

لم يكن التحقيب عملية تقنية ومهنية بحتة. بل مارس الفاعلون الاجتماعيون هذه العملية منذ أن أصبحوا واعين بالزمن وبمتغيراته. والوعي بالزمن وبمتغيراته هو ظاهرة إنسانية متجددة بتجدد النظرة إلى الكون. لذلك لم يحصل وعيٌ بمكوّناته دفعةً واحدة.

فالوعي بالزمن الحاضر، مع إضفاء صبغة تفضيلية له، لم تعرفه الإنسانية قبل القرن السادس عشر. وكان للعالم الأوروبي السبق في ذلك؛ إذ كان ظهور النهضة في أوروبا والوعي بها خلال هذا القرن من نتائج الوعي بالزمن الحاضر. فانطلق تبعًا لذلك تحقيبٌ ثلاثي جديد علماني (قديم - كلاسيكي، ووسيط، وحديث) معوّضًا لتحقيب ثلاثي لهوتي - ديني (مسيحي) سابق. أمّا المكوّنات الزمنية لهذا التحقيب الثلاثي، فهي كالتالي:

أولًا، بداية الكون، وهو "زمن الجنة"، وهو أيضًا عهد "الظلام" و"الغواية"؛

ثانيًا، "الزمن الأرضي"، أي "حياة الدنيا" التي تميزت في الآن ذاته بالإنقاذ والتحرير من ناحية وبالجهالة والكفر من ناحية ثانية. تقوم هذه الحقبة في النظرة المسيحية إلى الزمن، على فكرة تحقيق المشيئة الإلهية. بحيث ينظر إلى الأحداث في هذه الحقبة على أنّها مؤقّتة ومحكومة بـ"العناية الإلهية" الأبدية. بحيث كلّ ما يحدث في "الزمن الأرضي" من خير وشر ليس اعتباطًا، إنّه سيرورة نحو غايةٍ هي الآخرة حيث "الحساب الأخير". فهو بالنسبة إلى المسيحية "زمن الخلاص"؛

ثالثًا، "القيامة" و"الحساب الأخير"، أي نهاية الكون.

ونجد أنّ هذا التحقيب الثلاثي اللاهوتي (أو الاسكاتولوجي) معتمدًا في كلّ الديانات السماوية التي تؤمن ببداية الخلق ونهايته في الآخرة، طبعًا بما فيها الديانة الإسلامية.

نلاحظ هنا أنّ رواد النهضة الأوروبية، على الرغم من وعيهم بالزمن الحاضر واعتمادهم التفكير العلماني، لم يتجاوزوا التحقيب الثلاثي الذي أصبح جزءًا لا يتجزأ من المخيال الجمعي السائد منذ قرون بعيدة. ويبدو أنّ تأثير هذا المخيال تواصل لقرون بعد ذلك وربّما إلى يومنا هذا.

إذ تبنّى الماركسيون خلال القرن التاسع عشر النظرة التطورية إلى الزمن القائمة في أساسها على تحقيبٍ ثلاثي أيضًا. وهي نظرة تقرب في بعض جوانبها من النظرة الاسكاتوليجية؛ إذ هي تتأرجح بين "الحتمية التاريخية" (المسار المحدد بحلّ التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج)، ودور إرادة البشر في التغيير. وتجسّم التحقيب الثلاثي الماركسي في تعاقب أنماط الإنتاج: نمط إنتاج عبودي، يعقبه نمط إنتاج فيودالي، ثم نمط إنتاج رأسمالي.

وأخيرًا استنبط عددٌ من المفكرين والفلاسفة، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، تحقيبًا ثلاثيًا جديدًا للزمن التاريخي يقوم هذه المرة على مركزية فكرة الحداثة: زمن "ما قبل الحداثة"، يليه "زمن الحداثة"، وأخيرًا زمن "ما بعد الحداثة".

لكن الوعي بالزمن الحاضر الذي مثّل النقطة المفصلية في تطوّر النظرة إلى الكون، واعتماد التحقيب العلماني، لم يعمّما على الساكنة في الكرة الأرضية بالنسق نفسه وفي الفترات الزمنية نفسها. فكيف كان هذا التحوّل في طريقة التحقيب من حضارة إلى أخرى؟ وإلى أيّ حدٍ يمكن القول إنّ العالم العربي الإسلامي عرف تحقيبًا مختلفًا عن العالم الأوروبي قبل عصر النهضة في القرن السادس عشر وبعده؟

التحقيب في العالم العربي الإسلامي

تبنّى المؤرخون العرب المعاصرون التحقيب التاريخي المعتمد اليوم في الجامعات الأوروبية. وهو التحقيب الذي يقسم الزمن التاريخي العالمي إلى قديم، ووسيط، وحديث، ومعاصر. وهو التحقيب الغربي الذي يرجع اعتماده لأوّل مرة، في آخر مراحل تشكّله، خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، عندما أضافت المدرسة التاريخية الفرنسية الصاعدة آنذاك إلى التحقيب الثلاثي السابق حقبةً رابعة سُمّيت بـ"الزمن المعاصر".

لكن هذا التحقيب يطرح اليوم لدى العديد من المؤرخين العرب إشكالًا ذا بعدٍ معرفي. لأنّ هذا التحقيب يقوم في أساسه على النظرة الإتنوأوروبية. لقد صاغه المؤرخون الأوروبيون لعالمهم الأوروبي، وعملوا بعد ذلك على تعميمه على تاريخ العالم بأسره، فأضفوا عليه قسرًا بعدًا معرفيًا كونيًا.

لذلك اكتست إعادة النظر في هذا التحقيب بالنسبة إلى المؤرخين العرب (وكذلك بالنسبة إلى المؤرخين في بقية العالم غير الأوروبي) أهمية ذات بعد إبستيمولوجي؛ إذ أصبح من الضروري أن ينطلق كلّ هؤلاء المؤرخين (العرب، وغير العرب) من التصنيفات الزمنية التي صاغها الفاعلون في محيطاتهم على مرّ الزمان، وأن يعملوا على مساءلتها ودراستها من أجل تَفَهُّميّة أفضلَ لواقعهم.

عرف العالم العربي الإسلامي أنماطًا مختلفة من التحقيب، تطورت عبر الزمن؛ إذ ورث المسلمون نظرتهم إلى الزمن عن الأديان السماوية السابقة (اليهودية، والمسيحية)، وعن اليونانيين. فنجد أنّهم تبنّوا التحقيب الديني ("العهد الجاهلي" أو "الجاهلية"، يعقبه "العهد الإسلامي الهجري" أو "الهجرة"). وفي إطار "العهد الإسلامي" تبنّوا تقسيم الزمن إلى أجيالٍ وطبقات، وإلى حوليات (أي التقسيم السنوي)، وإلى "الزمن الحلقي"، وهو المأخوذ عن "الزمن الطبيعي" عند اليونانيين. ثم يأتي "زمن الدولة" مع بداية تبلور ظاهرة الدولة بالمعنى الحديث للكلمة في العالم العربي الإسلامي. وهو زمن المجال السياسي الدنيوي الذي تتفاعل فيه المصالح وتتشابك فيه الإستراتيجيات الاجتماعية، على أن يبقي لكلٍ من الديني والدنيوي مجالهما الخاص بكلٍ منهما، من دون أن يطغى الواحد على الآخر. فأدّى اعتماد "زمن الدولة" إلى إعادة إنتاج التحقيبات السابقة من دون أن يقضي عليها كليًا، على الأقل إلى حدود حصول الوعي بـ"الزمن الحاضر" مع رواد النهضة في العالم العربي الإسلامي، خلال القرن التاسع عشر. عندها، بدأ التأسيس لتحقيبٍ جديد للزمن، محوره النهضة؛ فاستنبط "عصر النهضة" الذي أدى بدوره إلى استنباط "عصر الانحطاط" ورديفه "عصر غلق باب الاجتهاد".

وظهر في السياق نفسه "زمن السلف الصالح"، أو لنقل أُعيد إنتاجه بصورة مختلفة عن استعمالاته في الفترات السابقة؛ إذ إنّ مطلب الرجوع إلى "السلف الصالح" يمثّل ظاهرة كثيرة التواتر في الحضارة العربية الإسلامية. يظهر كلّما كانت هنالك حاجة إلى تبنّي

خطاب الإصلاح المختزل في مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" مع إضمار أسبقية البعد السياسي على بقية سائر الأبعاد. لكن الجديد في تبنّي فكرة الرجوع إلى "السلف الصالح" خلال القرن التاسع عشر، يكمن في توظيفه بصورة مختلفة من جانب أصناف اجتماعية متناقضة تحكمها علاقات اجتماعية متوترة؛ فنجد من ناحية رواد النهضة الذين يعتمدون على مبدأ التفتّح على العالم الغربي مع تأكيد ضرورة الرجوع إلى "السلف الصالح"، ونجد من ناحية ثانية المعبّر عنهم بـ"السلفيين" الذين يرفضون الأخذ في الحسبان الوضع الراهن (أي الزمن الحاضر) والأخذ من الغرب كذلك، ويتشبثون فقط بضرورة الرجوع إلى "السلف الصالح" والاقتداء به. لذلك يعيش السلفيون منذ القرن التاسع عشر على وقع حقبة "السلف الصالح"، ولا يعترفون بالزمن الحاضر وبرهاناته، إذ هو محقَّر بالنسبة إليهم مقارنةً مع زمن "السلف الصالح".

كيف يمكن أن تؤثّر عملية بناء التحقيب وإعادة بنائه في تشكّل المعرفة الاسطغرافية في العالم العربي الإسلامي من فترةٍ إلى أخرى؟ وما علاقة الجماعات الإسلامية اليوم بقضية الوعي بالزمن الحاضر ومقتضياته؟

عبد الرحيم بنحادة: يبدو أنّ مسألة التحقيب، من خلال عرض عبد الحميد هنية، لا تعدو أن تكون نوعًا من التصنيف، تفضيليًّا كان أو تحقيريًّا. وهي عملية مرتبطة أشدّ الارتباط بمسألة رهانات التاريخ واستعمالاته. فالتحقيب مرتبط إلى درجة كبيرة بالاستعمال، ولا يشكّل المؤرّخ العربي خروجًا عن هذه القاعدة؛ ذلك أنّ النظرة إلى التاريخ العربي وتصنيفه ترتبط إلى حدّ كبير بتوظيف هذا التاريخ في مستويات متعدّدة. الكلمة لمحمد الطاهر المنصوري.

محمد الطاهر المنصوري

منطق التحقيب التاريخي

مقدمة

لقد دأب المؤرّخون على تناول التاريخ بصفته جملة من الحوادث المتعاقبة في الزمن، وتقسيم الزمن الماضي بصفته زمنًا مضى وولّى. ولكنّ الأسئلة التي تطرح نفسها هي: كيف ننظر إلى هذا الزمن؟ وكيف نتعامل معه؟ وكيف نموقع ذواتنا فيه؟

وقد أوكلت مسالة الإجابة عن هذه الأسئلة إلى المؤرّخين المحترفين، ولكنهم لم يتّفقوا انطلاقًا من عدّة عوامل، منها ما هو أيديولوجي ومنها ما هو معرفي. وليس بغريب أن يبقى المؤرّخ العربي ملازمًا لتقسيمات إمّا غربية أو محلّية وطنية، قد لا تعطي تقسيم الزمن التاريخي قيمة تسمح بتواصل الناشئة مع زمنهم بالنظر إلى زمن أجدادهم.

ولو نظرنا إلى مختلف الأمم، لوجدنا تقسيمات مختلفة للزمن. وهي تقسيمات تخضع إلى نوع من المنطق الداخلي الذي تقوده إمّا الحوادث الكبرى، وإمّا الظواهر الاجتماعية أو الاقتصادية، وإمّا غيرها من الظواهر التي تطغى على نسق الحياة الاجتماعية. وهو ما يسمح بالقول إنّ هناك تحقيبًا يعتمد الحوادث منطلقًا، ويمكن أن نسمّيه التحقيب بالحوادث؛ وآخر يعتمد الظواهر الاجتماعية والاقتصادية، ويمكن أن نسمّيه التحقيب بالظواهر؛ وثالثًا يعتمد الأجيال والسلالات، ويمكن أن نسمّيه التحقيب بالأجيال والسلالات.

أولًا، التحقيب بالحوادث

هو تركيز جملة من العلامات على خط الزمن الطويل، وتقسيمه إلى محطات مثل التقسيم الخماسي الغربي للتاريخ، وهو المتعارف عليه بالتقسيم الأوروبي للحقب الزمنية، أو التقسيم الإسلامي الذي يبدأ بتقسيم الزمن إلى حقبتين كبيرتين، هما الجاهلية والإسلام، ويؤرّخ الناس بالجاهلية وبظهور الإسلام. ثمّ داخل كل فترة هناك حوادث أخرى تقسّم الزمن مثل الهجرة، والغزوات، ووفاة النبي، وسقيفة بني ساعدة، وقتل عثمان، وغيرها من الحوادث التي تحدد مسار الزمن بالنسبة إلى المسلمين.

ويبقى أبرز التحقيبات بالحوادث هو التحقيب الأوروبي، وهو يعتمد على حوادث بارزة في التاريخ الأوروبي أساسًا لضبط الزمن، وإن كان يخرج عن القاعدة في المنطلق، لأنّ الحدث الأول الذي ينطلق منه التاريخ الأوروبي هو ظهور الكتابة، وهو أمر حدث خارج أوروبا. إذًا، فالمحطة الأولى هي ظهور الكتابة، وهي بداية التاريخ، وما قبلها فهي فترات بلا تاريخ.

فترة ما قبل التاريخ / الكتابة

وهي فترة تبدأ مع الخليقة وتنتهي بظهور الكتابة (حوالي 3600 قبل الميلاد). وتعدّ فترة منقوصة المصادر، لأنّه لا توجد مصادر مكتوبة تعود إلى هذه الفترة، كما أنّه لا توجد معالم مهمّة يمكن أن تسمح بكتابة التاريخ واستقراء التراث المادي الذي تركه القدامى، ويفهم التراث المادي من هذا المنظور على أنه كلّ ما هو معالم بارزة كالمعابد والمسارح وأقواس النصر والأهرامات. وهذه الصفة، صفة ما قبل التاريخ توحي بمفهوم التاريخ على طريقة المدرسة الوضعانية التي لا تتصوّر تاريخًا من دون مصادر نبيلة [des sources nobles]، ويستتبع ذلك تصورًا آخر للتاريخ هو التاريخ الذي لا يعتني إلّا بأولئك الذين رسمت ملاحمهم في النصوص المكتوبة، سواء كانت أدبًا تاريخيًا أو نقائش ورسومًا حجرية أو معالم بارزة تخلّد ما أنجزوه. وهو مفهوم للتاريخ يلغي بقية المصادر، ويعتّم على بقية الفئات الاجتماعية التي تصنع التاريخ فعلًا، حتى ولو لم تكن واعية بذلك، وحتّى وإن لم يعترف لها الأوائل بجهدها في المساهمة في صناعة التاريخ، لأنّ التاريخ يصنعه الجميع، من هو في أعلى السلم ومن هو في أسفله من الناحية المؤسسية، أو من الناحية الاجتماعية أو من الناحية المادية الحاكم والمحكوم والغني والفقير، كلّهم يصنعون التاريخ.

ولكن بقدر ما واكب التحقيب تطوّر الكتابة التاريخية في أوروبا، خاصة مع الثورة التاريخية التي أحدثتها مدرسة الحوليات ببلورتها مناهج أخرى تقطع مع التصورات الوضعانية وترسيخها مبدأ التاريخ الشمولي، وهو تاريخ شمولي بمصادره وبقضاياه ومواضيعه، فإنّ ما نلحظه هو عدم مواكبة البحث التاريخي في العالم العربي ما هو شائع في العالم، إذ ظلّت فترة ما قبل الكتابة تعرف عندنا إلى اليوم بفترة ما قبل التاريخ.

فلئن كانت هذه الفترة لم تعرف الكتابة، فإنّها فترة لها تاريخ. وهو تاريخ له آلياته البحثية، وله مناهجه الخاصة التي تعتمد التحليل العلمي المخبري أو المعلي كما يقال، وتعتمد الكيمياء والأنثروبولوجيا في مفهومها الأول بصفتها قيسًا للهياكل العظمية والجماجم التي يعثر عليها من حين لآخر واعتماد الكربون رقم 14 لقيس الزمن، والبحث في بقايا الإنسان الأول من عظام وحلزون ورماديات وغيرها وإخضاعها للتحليل المخبري، والقيام باستنتاجات تتعلّق على الأقل بقامة الإنسان الأول، وبنوعية التغذية، بإمكانيات التعرّف على شبكات العلاقات بين الأفراد والجماعات في هذه الفترات الضاربة في الزمن السحيق.

ويمكن القول إنّ تطوّر الكتابة التاريخية وتطوّر مناهج البحث انعكسا في ما انعكسا على مسالة التحقيب التاريخي. وهذا الأمر نراه لامس كل الحقب، وساهم في كثير من المراجعات التحقيبية، على الأقل في مستوى ذلك التقسيم المعروف أو الذي يمكن أن نطلق عليه التحقيب المدرسي، والذي يسمح للإنسان وخاصة للناشئة بالتموقع على حبل الزمن.

الفترة القديمة

تبدأ مع ظهور الكتابة وتنتهي بسقوط الإمبراطورية الرومانية عام 476. وهي فترة تتميز بنبوغ الحضارات القديمة التي اعتمدت الكتابة، والحياة المدينية، وانتشار العمارة، وظهور التشريعات السماوية والوضعية على حد سواء. وينظر إليها على أنّها فترة ميلاد الحضارة البشرية، بمفهوم ضيّق، لأنّ الحضارة في الأصل هي عبارة لها مدلول أوسع ممّا أريد لها في ظلّ هذا التقسيم.

وقد عرفت الإمبراطورية نهاية غير متوقّعة، اذ عرفت بما يسمى بالزحوف الجرمانية أو البرابرية. وهي تحركات بشرية عنيفة، انطلقت من جهات مختلفة من محيط البحر المتوسط ومن البلاد الإسكندنافية، منذ النصف الثاني من القرن الثالث، وبدأت تقضم المجال الإمبراطوري الروماني، تارة بالسلم وذلك من خلال عمليات الانبثاث التدريجي، وتارات أخرى بالعنف المسلّح مثل تقدّم الهون والقوط والفيزيقوط والوندال والبورجنديين واللومبارديين والسلتيين والنورمان وغيرهم من الشعوب التي تطلق عليها عبارة برابرية أو جرمانية، نظرًا لاختلافها في اللغة والدين، وخاصة نمط العيش، وهو نمط عيش بسيط. وقد أدّى التأريخ لهذه الشعوب في الفترات المعاصرة إلى انقسام المؤرّخين الغربيين إلى قسمين كبيرين:

قسم يطلق عليه تسمية المختصين في التاريخ اللاتيني. وهؤلاء يرون أنّ هذه الشعوب التي اقتحمت الإمبراطورية عنوة، هي سبب الخراب، وسبب ركود الحضارة أو دخولها في سبات دام 10 قرون، في ما سيعرف باسم العصور الوسطى.

القسم الثاني وهم المختصون في التاريخ الجرماني. ويرون أنّ اقتحام الشعوب الجرمانية للعالم الروماني، كان على الرغم من تراجع المظاهر الحضارية التقليدية، أمرًا إيجابيًا. فقد ضخّ لإمبراطورية متهرّمة دمًا جديدًا في المجال الروماني. وساهم خاصة في تزايد عدد المسيحيين. لأنّ هذه الشعوب قد اعتنقت الديانة المسيحية، ولو أنّ الإمبراطورية الرومانية الغربية قد زالت وزالت معها الوحدة السياسية للفضاء الأوروبي خاصة، فقد حلّت محلّها وحدة جديدة للفضاء نفسه. وهي الوحدة الدينية، إذ قسمت الكنيسة الفضاء المسيحي الغربي على شاكلة التقسيم الإداري الروماني. وبذلك تكون أوروبا قد دخلت في ما يسمّى بالعصر الوسيط.

فترة التاريخ الوسيط

وتبدأ من سنة 476 إلى سنة 1453 أو 1492 (مع وجود اختلافات بين المؤرّخين في تحديد نهايات هذه الحقبة). كما أنّ فترة العصر الوسيط اقترنت بذلك المد البشري الهائل الذي تدفق على أوروبا أو الجزء الغربي من الإمبراطورية الرومانية من كلّ الجهات، وغيّر وجه ذلك الجزء من الإمبراطورية الرومانية.

اجتماعيًّا

تميّزت باستقرار الشعوب الجرمانية بمؤسساتها الخاصة. وهي مؤسسات قبلية يؤدّي فيها الرابط الدموي في مستوى أول دور اللاحم بين أفراد المجموعة. ويؤدّي فيها الولاء والخضوع في مستوى ثان أداة الطاعة ووسيلة الإخضاع. ولا شك في أنّ العلاقة في هذا المستوى الثاني مبنية على عامل القوة أو تحكّم القوي في الضعيف. واعتنقت هذه الشعوب ولو بصورة جزئية - أو في بعض الأحيان بصورة يرى فيها الرومان تشويهًا لحضارتهم - نمط الحياة الروماني لباسًا وأسماء ولغة وممارسة سياسية... إلخ. وهو صورة من صور تقليد

الغالب للمغلوب وليس المغلوب للغالب. كما بدأت تظهر ضروب جديدة من العلاقات تتمثّل بارتباط الناس بالأرض، وفي ارتباط الضعفاء بالأقوياء في نوع من التبعية، سوف تتبلور بداية من القرن التاسع بحسب ما هو متوافر من الوثائق، وتصبح العلاقات الاجتماعية مبنية على التبعية وعلى الارتباط بالأرض، وعلى هيمنة فئة من الأثرياء هم أصحاب أرض وتصبح السيادية والتابعية من السمات العامة للمجتمعات التي نشأت على أرض الإمبراطورية الرومانية الغربية. وهو ما يطلق عليه اسم النظام الفيودالي [فرق بين النظام الفيودالي الغربي ونظام الاقطاع في العالمين الإسلامي والبيزنطي]. ويعدّ النظام الفيودالي في ما يعدّ نظامًا مكبّلًا للفرد. فبعدما كان يتمتّع ولو نظريًّا بوضعية المواطن الذي له حقوق وواجبات في ظلّ القوانين الرومانية، أصبح تابعًا في مجتمع هرمي يمارس فيه حق الأعلى على الأسفل، ويقدمّ فيه الأسفل واجبات الولاء والطاعة إلى من هو أعلى منه في الهرم الاجتماعي.

سياسيًّا

تغيّرت الخريطة السياسية للغرب الروماني، فقد انقلبت فيها الخريطة من وحدة سياسية خاضعة لروما إلى تشتت سياسي، اذ حلّت المالك محلّ الإمبراطورية، ومن تشتت ديني واضطهاد إلى وحدة دينية خاضعة لروما.

ذهنيًّا

خضعت هذه الفترة إلى سيطرة الكنيسة، والتي ما فتئ نفوذها يشتد، حتى أنها اصبحت تتحكم في الملوك والأباطرة من خلال مبدأ الحلّ والعقد. أي إنّها تستطيع أن تفكّ طاعة الناس للملك، إذا كان متمرّدًا على السلطة الدينية، أو تربط الناس دينيًّا لطاعة الملك. كما أصبحت تتحكّم في الناس مع بداية القرن الثالث عشر من خلال إنشاء المحاكم الدينية أو ما يعرف بمحاكم التفتيش. كما انتشرت الخرافات، مثل التطّهر من الذنوب في الدنيا قبل الآخرة، أو الحصول على صكوك الغفران، أو غير ذلك من الأمور التي عُدّت تراجعًا على مستوى الفكر والعقل والمعرفة.

لذلك جاءت العبارات مثل قروسطي، والتي تعني التخلف والظلامية والرجعية في مستوى الفكر. وأصبحت عبارة تستعمل لتوصيف هذه الفترة ما بين القرنين الخامس ميلادي والخامس عشر ميلادي. بالفرنسية تعدّ عبارة قروسطي مهينة [moyenâgeux]، وفي الإنكليزية توجد عبارة العصور المظلمة [Dark Ages]. بدت الفترة اللاحقة، والتي برزت معالمها مع القرن الخامس عشر، كما لو أنّها استفاقة حضارية، لذلك سمّيت بعصر النهضة. وهي عبارة سيكون لها تاريخ حافل، إذ لا تزال إلى اليوم مطمحًا من مطامح الشعوب النائمة.

ولكن مع تطوّر الكتابة التاريخية، وقع تعديل أمرين يتعلّقان في الوقت نفسه بالفترة التي تسمّى بالتاريخ القديم وفترة العصر الوسيط:

- أصبحت تستعمل عبارة الهجرات الجرمانية عوضًا عن زحوف وهجومات.
- وتمّ التراجع في استعمل عبارة القرون الوسطى، وما يترتّب عنها من نعوت سلبية مثل قروسطي، وتسميتها بالعصر الوسيط، أي إنّه عصر وسط بين مرحلتين متشابهتين. كما أصبح الحديث عن تطوّرات وتغيرات أفضت إلى ما أفضت إليه. إذ بعد أن كانت الساحة العامة هي قلب المدينة النابض فيه الأدب والسياسة، حلّ محلّها المركب الديني. فبقيت المدينة وبقيت فكرة المركزية، ولكنّ المحتوى تغيّر مواكبة لتطوّرات العصر.

إلّا أنّ المؤرّخين، كما أسلفنا الذكر، كانوا يعدّون الفترة الممتدة على 10 قرون هي عصر الظلمات وعصر التراجع الحضاري، بل هي فترة الموت الحضاري. وليس من باب الصدفة أن نجد عبارة نهضة [Renaissance] تأتي مباشرة بعد العصر الوسيط.



فوقع تعديل النظرة إليها اليوم بوصفها مرحلة تحوّل وتبدل في تاريخ أوروبا. ويرجع الفضل في ذلك إلى إعادة النظر في أساليب قراءة التاريخ التي ازدهرت في أوروبا منذ عشرينيات القرن الماضي. حتى أنّ اللغة تسمح بالتفريق بين المعنى الأول، وهو معنى التاريخ القروسطي بمفهومه السلبي، والتاريخ الوسيط بمعناه الزمني أي إنه فترة تتوسط عصري ازدهار للحضارة، والفترة القديمة وعصر النهضة أو الأزمنة الحديثة.

فالصفة الأولى ينعت بها كل ما هو منغلق ومتعصّب ومتخلّف. والصفة الثانية هي صفة تطلق بصورة محايدة لتقسيم الزمن. وقد أطلقت هذه التسمية في عصر النهضة للتدليل على مسار زمني ينطلق من عصر ميلاد الحضارة بمفهومها الضيق، ممثّلة بالحضارات القديمة من آشور وبابل والفينيقيين والفراعنة وأساسًا اليونان والرومان، ونهضتها في الأزمنة الحديثة.

وبعدما كان ينظر إلى فترة العصر الوسيط على أنّها فترة قطيعة مع العصور القديمة بكل المعاني: سياسيًا وثقافيًا واقتصاديًا، أصبح ينظر إليها على أنها فترة تحوّل، تمثّلت ولو بصورة رمزية بتحوّل مركز الحضارة من الساحة العامة لدى اليونان والرومان (Agora et forum)، وهما مكانان تمارس فيهما السياسة والثقافة والاجتماع، إلى المركب الديني الممثّل بالكنيسة وتوابعها، والتي أصبحت بداية من القرن التاسع تحتلّ شيئًا فشيئًا موقع الصدارة في الحياة الاجتماعية والسياسية، هذا بلا شك علاوة على الجوانب الروحية والنفسية.

وهذه التحوّلات لم تكن حكرًا على العالم الغربي، بل شملت أيضًا المناطق التي كانت خاضعة للإمبراطورية الرومانية، مثل بلاد الشام ومصر وبلاد المغرب التي حلّ فيها المسجد محلّ الساحة العامة، وحلّ فيها الدين الإسلامي محلّ القوانين الرومانية. وأصبح المسجد يحتلّ الموقع الرئيس في حياة الناس على الأقل من الناحية الرمزية سواء كان ذلك عن قناعة أو عن خوف.

ولعلّه من هذا المنطلق يكون جديرًا بنا النظر إلى موقع التاريخ الإسلامي في هذه الحقبة.

الفترة الحديثة

وتبدأ من 1492 إلى 1789. وسميت بالحديثة لعدة أسباب: فهي فترة نهضت فيها الحضارة الغربية من جديد وانتشرت فيها الطباعة والفكر الإنسانوي. فقد أصبح الإنسان مركز الحياة، بل إنّ رجال الكنيسة أصبحوا يعدّون الإنسان هو مركز الكون والكون خلق لأجله، كما أنّ هذه الفترة عرفت الفكر التحرري والعقلاني الذي ستعيش على وقعه أوروبا.

الفترة المعاصرة

وتبدأ 1789 وتنتهي مع القرن العشرين. وهي فترة الثورات الفرنسية والإنكليزية والثورة الصناعية، والمدّ الاستعماري، وحركات التحرّر في العالم الثالث.

التاريخ الآني أو التاريخ الحيني أو الراهن

وهو التاريخ الذي يصنع اليوم، ويسمّى أيضًا تاريخ الزمن الحاضر. وهو تاريخ يصنع يوميًّا. ومن خلاله يمكن للمؤرّخ أن يدرس الحاضر ليستشرف المستقبل. إلّا أنّه تاريخ غير مكتمل النتائج، لذلك تظلّ الاستنتاجات المتعلّقة بهذه الحقبة استنتاجات موقّتة، وتتغيّر حتمًا بالاطلاع على الوثائق التي تعنيها، كلّما أصبحت الحوادث باردة والفاعلون في طي الماضي.

ثانيًا: التحقيب بالظواهر

لقد أدرجت المدرسة الماركسية عملية التحقيب بالظواهر الاجتماعية على خلفية ملكية وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج والصراع الطبقي المتعلّق بكلّ فترة من الفترات المقترحة. فأدّى ذلك إلى استنباط جملة من الحقب التي يؤرّخ لها بنوعية العلاقة السائدة بين الإنسان ووسيلة الإنتاج. وجاء التحقيب تحقيبًا خماسيًا، أي إنّه يسطّر أمامنا خمسة أنماط إنتاج أساسية، ثمّ ستنشأ من رحمها أنماط أخرى سنذكرها:

المشاع البدائي

ويتميّز بالصراع بين الإنسان والطبيعة، ومشاعية وسائل الإنتاج فهي ملك مشاع بين الناس. ولكن في إطار هذا الصراع بين الإنسان والطبيعة، سعى الإنسان إلى التغلّب على بعض أجزاء الطبيعية. وفي إطار الصراع مع الطبيعة، تمّ فرض سلطة الأعلى على الأسفل أو سلطة القوي على الضعيف، ليقضي في نهاية المطاف إلى استعباد الإنسان للإنسان. وهو ما أدّى إلى نمط إنتاج جديد هو النمط العبودي.

النمط العبودي

انتقل المجتمع من مرحلة الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج إلى مرحلة التحوّز بالأرض والتنظم في عشائر وجماعات. وأصبحت فيها الحاجة إلى من يعمل، فاستعبد القوي الضعيف، وحوّله إلى مِلك ودجّنه مثلما دجّن الطبيعة. وربّما نظر الإنسان إلى الإنسان نظرة حيوانية، فأدمجه ضمن وسائل الإنتاج. وأدّى هذا الوضع إلى بروز نوع من التطاحن المتمثّل بثورات العبيد في المجتمع الروماني، وفي المجتمع البيزنطي، وفي المجتمعات الإسلامية والأوروبية. وهو ما أفضى إلى تلطيف في وضع الاستعباد والانتقال إلى مرحلة النظام الفيودالي.

نمط الإنتاج الفيودالي[1]

يعدّ النمط الفيودالي نظرًا في مستوى العلاقة بين مالك وسيلة الإنتاج الأساسية وهي الأرض، والمنتج وهو التابع بدرجات متفاوتة. وهنا، بعد أن كان العبد وسيلة إنتاج مشيّئة، أصبح مرتبطًا بالأرض. وهو وسيلة إنتاج أيضًا، ولكن في وضعية تبدو أقلّ قسوة من العبودية، مع أنّ النصوص تطلق على هذه الفئة صفة عبيد الأرض. ولكن، هو إنسان له حقوق لم تكن للعبد، مثل عدم بيعه كفرد، ولكن يمكن بيعه مع الأرض، وتمتعه بحياة عائلية...إلخ. ومع تطوّر الأنشطة الاقتصادية وازدهار النشاط الحرفي والتجاري واحتياج المدينة لليد العاملة، تمكّن الأقنان من التخلّص بطرق عدّة من سيطرة الأرض بالتدريج، واللجوء إلى المدن التي احتضنتهم، لأنّها في حاجة إليهم. وهو من العناصر التي ساهمت في تطوّر الاقتصاد الرأسمالي.

نمط الإنتاج الرأسمالي

يعدّ النظام الرأسمالي مرحلة من مراحل التطوّر الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي. وهو نظام مبني على احتكار فئة قليلة وسائل الإنتاج، واعتمادها على عمال مأجورين مستغلين، ليس لخلق الثروة العامة وإنّما لتنمية رأس المال الخاص. ومن غير شك، يرى ماركس أنّ الصراع بين مالكي وسائل الإنتاج والعمال سيؤدّي حتمًا إلى انقلاب الأوضاع وفرض نمط الإنتاج الاشتراكي.

1 إنّ الحديث عن النظام الفيودالي بصفته نظامًا إقطاعيًا أمر لا يستقيم لعدة أسباب: أولها أنّ النظام الفيودالي هو نظام مبني على تبعية الفرد للفرد، وعلى تحكم مالك الارض في مستغلها، حتى انه يجعل منه ظلًا له، ويمنحه الحماية بمفهومها الشامل، كما يطلب منه خدمات أهمها العمل الفلاحي المجاني المعروف بالسخرة. كما يتميز النظام الفيودالي بغياب الدولة المركزية بل إنّ الملك هو سيد الاسياد والمملكة ليست سوى ضيعة خاصة. أمّا النظام الاقطاعي الذي نجده في كل من العالم الإسلامي والمجال البيزنطي، فهو نظام يعتمد وجود الدولة المركزية القوية، وهي التي تمنح الأرض مقابل خدمة وحيدة هي الخدمة العسكرية. كما أنّ المقطع لا يفقد حريته ولا يفقد هويته. على الرغم من ضيق هذه المساحة، فانه من الأجدر أن نثير هذه الفروق ولعلني أعود إليها في لاحق الزمن.

نمط الإنتاج الاشتراكي

هو نمط تكون فيه وسائل الإنتاج ملكًا مشتركًا بين الناس. ويصبح الجميع يأخذون من الإنتاج ما يكفي حاجياتهم. فالشعار الذي كان مرفوعًا هو "كلّ حسب طاقته ولكلّ حسب حاجته". ويرى ماركس أنّ هذا النمط ليس سوى بداية تطوّر، تتوّج بالشيوعية أو بنمط الإنتاج الشيوعي.

كان غلاة الماركسيين يرون هذه الأنماط الإنتاجية محطات أساسية أو قوانين تاريخية، لا بد لكلّ الشعوب أن تمرّ بها. ونحن لسنا هنا للدفاع أو لتفنيد هذه المقولات، وإنّما لعرضها بصفتها نمطًا من أنماط التحقيب الذي اعتمد مسألة ملكية وسيلة الإنتاج وانتقالها من فئة إلى فئة، صورة من صور تقسيم الزمن.

وممّا لا شك فيه أنّ هذا التقسيم التاريخي قد أفرز أشكالًا أخرى من التحقيب، فقد نشأ:

نمط الإنتاج الآسيوي

وهو نمط إنتاج رعوي بالأساس، يغيب فيه التملك الفردي للأرض، بل إنّ الدولة هي المالك للأرض، وما الفلاحون الذين يعملون على الأرض سوى عبيد للدولة. وتبدو العلاقة إذًا، علاقة استغلال اقتصادي وطغيان سياسي.

نمط الإنتاج الإتاوي أو الجبائي أو الخراجي أو الضرائبي

ثم لا ننسى سمير أمين وجماعة مكسيكو قونتر فرانك [مؤرّخ وعالم اجتماع أميركي ألماني عرف بنظرة التبعية وخاصة بفكرة الاقتصاد العالم. وهي الفكرة التي طبقها وللرشتين على الإمبراطورية العثمانية] وسالزو فورتادو [وهو أستاذ جامعي في الاقتصاد، درّس في عديد الجامعات مثل يال والسربون، وشغل خطة وزير الثقافة من 1986 إلى 1988، ويعدّ من المؤثّرين في الرئيس السابق داسيلفا لولا] وسمير أمين [من لا يعرفه؟] فقد اشتغل هذا الثالوث لمدة عشر سنوات معًا في إطار مشاريع بحث احتضنتها جامعة مكسيكو، ليخرج كلّ منهم بمؤلفات لها تأثيرها محليًا ودوليًا. وانبنت على طرح نمط إنتاج آخر هو نمط الإنتاج الإتاوي أو الجبائي أو الخراجي أو الضرائبي [mode de production tributaire]. وهو نمط يعتمد على جمع الضرائب، من دون الاهتمام بالبنى الاقتصادية المحلّية، ومن دون السعي إلى تطويرها، إلّا في ما يتناسب والضرائب وسهولة جمعها.

وتخضع عملية التحقيب إلى تطوير مستمر وزحزحة متواصلة، نتيجة تواصل البحوث، وتعدد المناهج والمدارس. فالتاريخ لم يتوقف وتطويره لم يتوقف مثله مثل الزمن.

ثالثًا: التحقيب بالسلالات

لقد درج العرب بعد انتشار الإسلام على رصد الحقب الزمنية انطلاقًا من أصحاب السلطة. فتمّ تقسيم الزمن إلى فترات متصفة بحكامها: الفترة النبوية، وفترة الخلافة الراشدة، والفترة الأموية، والفترة العباسية. ثم تتفرع في ما يعدّ سلالات عديدة تزداد قيمة وتقلّ شأنًا بحسب الظروف[2]. ويبدو هذا التحقيب من التحقيبات التي لا تراعي إلّا من كان على رأس السلطة، من دون النظر إلى التغيرات

2 يمكن أن نتعرف إلى هذه السلالات من خلال كتابي زمباور وبوسورث.

السياسية الكبرى، ولا تراعي ما يعتمل في المجتمع من حراك اجتماعي، وتطوّر اقتصادي أو فكري، أو غير ذلك من ضروب التغيرات التي تطرأ على المجتمع.

وتطرح مسالة التحقيب في العالم العربي عدة إشكالات: كيف نلائم بين ما هو خاص بنا وخاص بغيرنا؟ وكيف نتموقع ضمن المسارات الزمنية التاريخية؟ أنظلّ بلا تحقيب واضح - والتحقيب التاريخي عندنا غير واضح - أم نحاول اعتماد ما هو موجود ونندمج ضمن تاريخ الحضارات؟

عندما نتحدث عن التحقيب كما وضعه الأوروبيون، وهو تحقيب يقسّم الزمن ويراه سهمًا فيه هذه المحطات التي تم اختيارها وعدّها محطات مفصلية في تاريخ أوروبا، وتعميمه فيما بعد على تاريخ العالم. وعلى الرغم من محدودية التحقيب الأوروبي، ووعي المؤرّخ الأوروبي بذلك، فإنّه تحقيب يحكمه منطق داخلي، وله مبررات تجعله تحقيبًا صالحًا للحضارات المطلة على البحر المتوسط، مع مراعاة بعض من الخصوصية لكل حضارة. فالبلدان المطلة على البحر المتوسط لها مشترك تاريخي. إذ نجد فيها جزءًا من تاريخ الفينيقيين، وجزءًا من تاريخ الرومان، وجزءًا من تاريخ البيزنطيين، وجزءًا من تاريخ الشعوب الجرمانية، ومن تاريخ العرب، وتاريخ البربر / الأمازيغ، والأتراك فيما بعد وغيرهم. فكيف نفصل كل هذه الكثافة التاريخية وننخرط في تحقيب مختلف؟

هل يمكن أن نطلق كلمة التاريخ الوسيط، لا بصفتها قيمة حضارية وإنّما بصفتها حقبة زمنية، على التاريخ الإسلامي؟

تصادف فترة التاريخ الوسيط كما وضعها الأوروبيون لتاريخهم ظهور الإسلام، وانتشار العرب خارج الجزيرة العربية، وامتداد نفوذهم من جبال البرانس غربًا إلى ما وراء النهر شرقًا. وهو فعل حضاري ساهم في صنع التاريخ، وتمكين العرب والمسلمين من افتكاك زمام "المبادرة التاريخية" - والعبارة للباحث المستشرق الفرنسي اندريه ميكال - والتأثير في العالم. وقد أصبحت الحضارة الإسلامية المعطى المهيمن على فكر الناس ووجدانهم من مسلمين وغيرهم في تلك الحقبة. ولا يمكن أن يكون التاريخ الوسيط الأوروبي موسومًا بالظلمة لولا المقارنة بالحضارة الإسلامية الزاهية في تلك العصور.

وبإخراج التاريخ الإسلامي من هذه الحقبة الزمنية، ومعاملته على حدة، يضيّع على المؤرّخ العربي أمرين: الأمر الأول هو التحديد الزمني واحتلال موقع على مسار التاريخ العالمي، والأمر الثاني يفقد العرب والمسلمين دورهم التاريخي في تلك الفترة. فبقدر ما يحاول الأوروبيون إقصاء العرب من التاريخ، وربما حتّى من الزمن الحاضر، ينساق العرب، باسم الخصوصية وتحت غطاء القداسة، وراء ذلك الإقصاء بلا وعي في كثير من الأحيان، متلاعبين بالعواطف الدينية. وهو ما أدخل إرباكا كبيرًا على التموقع في الزمن بالنسبة إلى الناشئة. فمثلًا كيف يمكن أن نتحدث عن تاريخ قديم بالنسبة إلى الجزيرة العربية، ثمّ تاريخ إسلامي، ثمّ تاريخ حديث؟ ووفق أيّ مقياس يعدّ تاريخ الجزيرة العربية قديمًا أو حديثًا؟ أليس ذلك قياسًا على التاريخ الأوروبي؟ كما لا يمكن أن نفهم كيف يمكن عدّ التاريخ الأيّوبي والمملوكي من التواريخ الوسيطية بالمفهوم الأوروبي، مع أنّها فترة زاهية ومؤثّرة حتى في العقل الأوروبي في ذلك الوقت، جعلت الناس يقيسون زمنهم على زمن العرب، ويعدّلون حياتهم على وقع التاريخ العربي الإسلامي بجناحيه الغربي والشرقي.

إنّ التحقيب المطروح في أغلب الجامعات العربية، في المشرق بالخصوص، فيه كثير من التناقض ومن عدم التجانس واللامعقولية. إذ نجد التاريخ القديم - وهو جزء من التحقيب الذي اختاره الغرب - والتاريخ الإسلامي، والتاريخ الحديث.

وليست هناك ضرورة لتدقيق النظر في هذا التحقيب ليدرك العارف أنه تحقيب ملفق، لا يستند إلى منطق، لأنّه يقصي ويوحّد في الوقت ذاته. فهو يقصي فترات تاريخية مثل تاريخ الأيوبيين، وتاريخ الحروب الصليبية، وتاريخ المماليك، وتاريخ اليمن. فهل كان هؤلاء

يعيشون خارج التاريخ الإسلامي؟ وهل كانوا غير مسلمين؟ ثمّ هو يوحّد، لأنّه يعود إلى اعتماد عبارة التاريخ الحديث التي هي من صميم التاريخ الأوروبي ومن واقع الوعي بالحداثة التي انطلقت في أوروبا منذ نهاية القرن الخامس عشر. فهل دخل العرب في الحداثة في تلك الفترة أم خرجوا منها؟ وهل أنّ التاريخ الإسلامي توقّف على عتبة الحداثة أم هو تاريخ متواصل؟ وهل للمؤرّخ العربي اليوم وعي بالزمن الماضي؟ وهل يسعى لطرح الزمن التاريخي بعيدًا عن عواطف مبطنة لا تخدم المصلحة العامة وإنما تخدم البقاء في ما نحن فيه؟ أم إنّه "ذلك الموظف الذي يقتات من التاريخ ويعرض حساء تاريخيًا غثًّا وفاسدًا ونفعه قليل" على حدّ تعبير جاك لوغوف في معرض حديثه عن مؤرّخي التاريخ التقليدي الأوروبي؟

عبد الرحيم بنحادة: شكرًا للطاهر المنصوري على العرض الواضح الذي صنّف أشكال التحقيب وجَعلها أصنافًا ثلاثةً، هي: التحقيب بالحوادث، والتحقيب بالظواهر، والتحقيب بالسلالات. ولعلّ أهمَّ إشكاليّة يطرحها هذا العرض، إضافةً إلى الإضاءات حول الأصناف الثلاثة، مسألةُ المركزية الأوروبيّة في التعامل مع تحقيب التاريخ الإسلامي، ويميّز في هذا الباب بين الاستعمال القيمي والاستعمال الزمني للتحقيب، وهذا كلّه من الأمور المهمّة التي ينبغي أن تثير نقاشًا معمّقًا.

يوسف الشويري

التحقيب والتاريخ

ليس التحقيب تقسيمًا لعصور التاريخ، أو محاولةً لا تتعدّى خلق جداول تساعد على تبويب أفضل لحقبات متتالية، كي يستطيع الباحث تبيّن السابق واللاحق وفق مخطط عامّ فحسب. وفي حال عدم تجاوز التحقيب هذا التقسيم الجدولي الذي يتوخى تسهيل قراءة الأحداث وفق محطات زمنية معيّنة، فإننا لا نكاد نبارح عالم الكرونولوجيا في تسلسلها ودقتها الفنية والعدّ الحسابي المنتظم. فلو اقتصرنا على هذه الناحية الفنية المباشرة، فإننا لا نتجاوز خلق دقّة محكمة في تبويب التاريخ والتواريخ. وعلى الرغم من الفوائد الكثيرة التي لا تُنكر لهذه الدقة (مثل إعلان نشوء وعي جديد)، فإنها لا تؤسس فهمًا فلسفيًا أو نظريًا.

في هذا السياق، جاء الحديث عن الوعي بالماضي، كجزء لا يتجزّأ من الوعي بالحاضر. أي إنّ الوعي بالماضي كحقبة انطوت وغَبرت، ولا بد أن تعقبها حقبة أخرى، هي الحاضر في تحوّله إلى ماض من جهة، ومستقبل من جهة أخرى، هو الذي يتيح لنا البدء بتمثّل ذهني يفصل بين فُسحة زمنية وأخرى. ووفقًا لذلك، يرتبط التحقيب بخلق مواصفات لكلّ حقبة، وهو ما يُضفي عليها قيمةً معياريةً، سواء قصدنا ذلك عمدًا أو قمنا بذلك من دون وعي مسبق.

وعندما نعلن، مثلًا، أنّ التاريخ ينقسم إلى قديم ووسيط وحديث أو أنّ الإنسانية مرّت بعصور متتالية وفق جدول زمني يبدأ بالقديم وينتهي بالحديث ثمّ بالمعاصر، فإننا ننحت في ذهن القارئ سُلّم أفضليات. فالقديم يجد نفسه يُخلي الطريق أمام محطات متتابعة. ولا يلبث هذا التتابع أن يخلق انفصالًا بين الذات والموضوع، وتجد الذات نفسها في وضع يتيح لها إعادة صَوْغ موضوعها أو بناءَه مرّةً تلو أخرى، وذلك انسجامًا مع هذا التمثّل الذي شيّد المواصفات والسلاسل الزمنية والحقب وفق سلّمه التفاضلي الذي يزداد رهافةً مع تقدّم العلوم والتكنولوجيا والاقتصاد ومجالات الحياة الأخرى.

ونحن إذ نبلغ هذه النقطة، نجدنا ندخل في عالم يعصف به التغيير ويطبعه بسمات محددة تحمل عنوانًا جديدًا اسمه "التقدم". والتطور ينهض على آلية له اسمها التغيير، والتغيير يعني المضيّ قدمًا من أجل خلق عوالم جديدة أو بلورة أسس ومناهج وصقلها، تدخل هي نفسها في شبكة أخرى واسعة تؤدّي إلى ترسيخ مؤسسات وممارسات ومفاهيم تتسّم في الآن نفسه بالتعقيد والقدرة على التحوّل إلى أشكال وأشياء أشد تطورًا أو بلورةً.

وعند هذا المنعطف، نصل إلى إدراك أنّ التحقيب الذي انطلق من مصنفات معيّنة تبدأ بالقديم وتنتهي بالحديث أو المعاصر، هو في الوقت نفسه إفصاح عن تأثير التقدم في المجتمعات البشرية وإعلان عن قانون يضبط إيقاع هذا التقدم ووجهته، هو التطور أو التغيير. وينطوي كلّ من الإفصاح والإعلان المذكورين على مبدأ آخر لا يقلّ أهميةً، هو عدُّ المراوحة في المكان، أو الجمود، أو محاولة الإبقاء على الأوضاع كما هي، انحرافًا وبدعةً. بعبارة أخرى، يصبح عدم التطور أو الإيحاء بعدم ضرورته حالةً شاذةً تستدعي المعالجة بوسائل مختلفة، لعلّ أهمها ما أصبح يُعرف بمشروعية الثورة الشعبية.

وعند اجتيازنا هذه العتبة، نطلّ على مبدأ ملازم لا يقلّ خطورةً، هو مبدأ استقلال الفرد والإرادة البشرية وحرية المجتمع في التعبير عن تطوره التاريخي عبر مؤسسات متشعبة ومتعدّدة التخصص تنظّم الانتقال من مرحلة إلى أخرى، انطلاقًا من إرادة البشرية التي اعتنقت مفهوم الاستقلال الفردي كآلية أخرى تسمح بالحفاظ على سُنّة التطور بوصفه قانونًا عامًّا ينظّم الحياة البشرية ويتعهّد بضبطها بأسباب البقاء والاستمرار، وذلك وفق نموذج التجاوز الدائم لِمَا مضى أو خلّفه وراءه الزمن الذي بات لا ينساب إلا في اتجاه متصاعد، على الرغم من تعثّره بين الأودية والتضاريس ونتوءات الأرض هنا وهناك.

وإذا انتقلنا إلى علم التاريخ في فضائه العربي، لاحظنا أنّ التحقيب لم يترسّخ كممارسة ومفاهيم إلّا مع القرن التاسع عشر. ولا شكّ في أنّ المَعْلَم الأساسي لهذا التحول يكمن في استبدال كتابة تاريخ الحوليات أو الأسر الحاكمة بتاريخ الأوطان. ولم يعد التاريخ وفقًا لذلك رواية تسجّل الأحداث يومًا بعد يوم، أو شهرًا بعد شهر، أو وفقًا لدولة هذه الأسرة أو تلك، بل وفقًا لتاريخ الوطن بوصفه أرضًا وجماعةً بشريةً تنظّم حياتها مؤسسات خاصة بها. ولا شك في أننا شهدنا وفقًا لهذا التحول انعطافًا حادًّا، لخّصه مبدأ تطور الوطن وفق نموذج خطّي يصف ما جرى في هذا الوطن انطلاقًا من أسلوب حديث، ما لبث أن طغى على الكتابات التاريخية الأخرى، وشكّل مع الدلالات السياسية والاقتصادية المصاحبة معلمًا رئيسًا من معالم الحداثة في سياقها العربي.

وقد خطَت الكتابة التاريخية العربية خطوةً أخرى، وذلك عندما بدأت بالانتقال من الوصف الخارجي وتعداد الأحداث التي مرّت بالوطن، إلى تحليل العوامل الكامنة وراء نشوء هذا الكيان الوطني، وفق دينامية تاريخية تركّز في العناصر الداخلية وكيفية تفاعلها وتآلفها في ما بينها لتخلق علاوةً على الوطن هويةً وطنيةً. إننا نحتاج إلى التشديد على فاصل المفاهيم والزمن بين نشوء التمثّل الذهني لكيان جغرافي سياسي اسمه الوطن، وكيان تاريخي اجتماعي يحمل هويةً وطنيةً تميّزه من غيره وتغني قيمته في عالم الهويات الوطنية الأخرى أو عالم الأمة - الدولة.

ولعل دراسات طه حسين، أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها، المتعلقة بأبي العلاء المعري وابن خلدون والشعر الجاهلي، تمثّل هذا الانتقال من مرحلة إلى أخرى. وعلى الرغم من أنّ الحسّ النقدي الذي يذهب إلى المصادر الرئيسة والأولية ويعتمد عليها، ظلّ متوقدًا، وأعلن ولادة مدرسة تاريخية جديدة كان من أقطابها شفيق غربال ومحمد صبري وعبد الرحمن الرافعي في مصر، وأسد رستم وقسطنطين زريق في بلاد الشام، وعبد العزيز الدوري وأحمد صالح العلي في العراق، فإنّ المغرب العربي كان لا يزال في خضم المرحلة الأولى المتمحورة حول مفهوم "الوطن" وفي تحقيبها للتاريخ العربي وكتابته.



إننا نحتاج إلى التدقيق في تحقيب هذه المراحل عندما ننتقل من منطقة جغرافية إلى أخرى عبر أرجاء الوطن العربي. ولعلّ أشد ما يلفت النظر في هذا السياق هو انتقال النُخبة المغربية مباشرةً من مرحلة الوصف الخارجي للأحداث، في تتالي تطورها ضمن أرض الوطن، إلى مرحلة إعادة النظر في مجمل التاريخ الذي حدّد أطره الرئيسة الاستعمار الفرنسي في كلّ من الجزائر وتونس والمغرب. ولعلّ تأخّر نيل هذه الدول استقلالها (1956 - 1962)، علاوةً على كثافة الاستعمار الفرنسي وامتداده الزمني من العوامل الكامنة وراء هذا الانعطاف الذي تمثّل بالانغماس، على نحوٍ متكامل، في دراسة المنهجية التاريخية الفرنسية، ثمّ استخدامها سلاحًا للدفاع عن التاريخ الوطني وتعرية الأفكار الاستشراقية في فضائها الفرنسي، وهي أفكار تحوّل تاريخ المغرب العربي الكبير إلى وعاء شبه فارغ فحسب، لا ينتظر من يملؤه لغةً، أو دينًا، أو ثقافةً، أو اقتصادًا، أو بناءً سياسيًا، فحسب، بل يتوقع ذلك بفارغ الصبر.

هذه "رؤوس أقلام"، كما يُقال، لا تتوخى أبعد من الإشارة إلى أهمية التحقيب، وليس ذلك بوصفه عمليةً فنيةً أو تقنيةً خالصةً، بل بوصفه ممارسةً نظريةً تشتمل على مفاهيم جديدة لتفسير الحدث أو السياق أو البناء المتكامل لمرحلة تاريخية معيّنة.

عبد الرحيم بنحادة: يربط يوسف الشوري الحديث عن التحقيب بقضايا التغيير والتقدّم في المجتمعات البشريّة، كما يربط التحقيب في العالم العربي بالقرن التاسع عشر، وبالاتجاه نحو كتابة تاريخ لـ "الأوطان".

ناصر سليمان

إشكالية التحقيب الكولونيالي للحملة الفرنسية على مصر: مراجعة نقدية للمنظور الفرنسي

تتناول هذه الورقة إشكالية التحقيب الكولونيالي بوصفه أحد مرتكزات الخطاب الكولونيالي نفسه، استنادًا إلى أنّ "الأنا" الكولونيالي الذي يملك القوة والفعل، يبلور تصوره للممارسات التي يفرضها على الآخر (الواقع تحت الاحتلال). وهذا التصور تصبح له وظيفة ثنائية. فهو من ناحية يبرّر فعل الغزو، ومن ناحية أخرى يبني التصور عن ذاته التي تملك فعل التغيير وإظهار لحظة قدومه كحلّ عملي لمشكلة طال أمدها. وعلى هذا النحو يصبح التحقيب الكولونيالي جزءًا من ممارسة خطابية تستهدف التبرير والدعاية في آنٍ واحد لأسطورة التحول عبر سحب الأضواء وتركيز العدسة المجهرية في فعل الغزو كـ "حدث استثنائي" يملك من القوة والتأثير ما يكفل إحداث "نقلة نوعية" في تاريخ الشعوب التي قهرها.

تركّز الورقة في حادثة الحملة الفرنسية التي داهمت مصر والشام بين عامي 1798 - 1801، والتي جرى التعامل معها في المنظور الفرنسي، على أنها حدث تحوّلي عظيم، أمكنه طيّ صفحة عصر وفتح آفاق عصر جديد يبشر بـ "الحرية والأنوار والسعادة". بيد أنّ هذا التصور للحدث نفسه مرّ بتطورات معقَّدة في الفكر الفرنسي خلال النصف الأول من القرن الـ 19؛ إذ تجاذبته سجالات متخبطة، عكست حالة التخبط السياسي والتطورات المتناقضة في فرنسا. وفي هذا السياق تتجلى إشكالية الدراسة في محاولة فهم الملابسات التي مرّ بها تطور هذا المنظور إلى الحملة من زاوية أهميتها في سياق التأريخ لها ضمن حروب الثورة الفرنسية وكذلك في دورها في نقل الشرق إلى عصر التحديث والإصلاح بوصفه حدثًا مفصليًا في تاريخ مصر والمشرق العربي.

وفي الحقيقية يمكننا تمييز ثلاث مراحل ارتبطت بالمنظور الأيديولوجي للتحقيب للحدث. فالمرحلة الأولى هي مرحلة تكوّن الحدث/ داخل التجربة، والثانية هي ما بعد انتهاء الحدث وبدء السجال حول أهميته خلال الفترة 1802 - 1815. أمّا المرحلة الأخيرة، فهي ما بعد نابوليون وعودة الملكية حتى قيام الجمهورية الثانية عام 1848.

تسجّل المرحلة الأولى ما كان سائدًا في ذهنية القادة الغزاة المشبعين بحماسة العصر الثوري وعظمة الأمة الفرنسية ورسالتها العالمية، وقد تجلّى هذا الأمر بوضوح في نوعين من المصادر المنشورة التي أُذيعت بالإسكندرية والقاهرة، وما نشرته بعناية صحيفة **كورييه ديليجبت**؛ إذ نجد تصوير الحدث على أنه حدث استثنائي يوقف الاستبداد والتدهور ويردّ مصر إلى سابق عهدها الحضاري التليد. وفي هذا السياق نلاحظ بوضوح افتعال المقاربة، فيتمّ سحب تجربة الثورة الفرنسية في الإجهاز على الإقطاع وإطاحة النبلاء على الواقع المصري؛ ذلك أنّ الحملة تُنهي نظام الالتزام الذي يقارَب بالإقطاع، إضافةً إلى أنه يجرى الإعلان، عبر المنشورات، بالقضاء على المماليك وإتاحة الحرية والمساواة بين المصريين في تولّي زمام أمورهم، ومن ثمّ تمّ صَوْغ الحدث، خلال تجربة الاحتلال على أنه "لحظة ثورية للتغيير" وطيّ لصفحة الاستبداد الـ "طويل الأجل"، ثمّ يردف بذلك تنظيرٌ مفاده أنّ مصر كانت تنتظر حدثًا على غرار هذا الحدث للتخلص من طبقة استنزفت إقليمًا غنيًّا وأوقعته فريسةً للتخلف الحضاري، وأنّ فرنسا تردّ إلى ضفاف النيل لحظة صعود من جديد لوصل ما انقطع في التاريخ المصري القديم.

وفي المرحلة الثانية؛ أي ما بعد انتهاء الحدث واكتمال التجربة، عاد ثلث الجيش وأخفقت الحملة في تحقيق أهدافها. لكنّ بونابرت يصل إلى ذروة السُلطة بوصفه قنصلًا أوّلَ لفرنسا، وهو ما عقّد المشهد. فقد كان يتحسب لمشكلة هذه الحملة التي هرب منها بعد عام واحد، ويخشى أن تُلحق بتاريخه العسكري والسياسي ضررًا فادحًا. وسرعان ما ظهر على السطح ما كان يتوقّاه. فأحد كبار الجنرالات رينيه ينشر مذكراته عام 1802، وتتخطفها دور النشر الفرنسية وتترجمها إلى الإنكليزية وتنشرها سريعًا؛ ما يثير ضجةً حولها، فيُضطر بونابرت في إثرها إلى اتخاذ إجراءات متتالية، من بينها سحب مذكرات رينيه، والتكتم بشأنها، وعمل لجنة رقابة للنشر تهتمّ بما ينشر عن بونابرت وبخاصة ما يتعلّق من ذلك بحملة مصر، وإعطاء الرقيب صلاحيات واسعةً في منع القادة من النشر، وفى قصّ ما يريد من أيّ عمل يُنشر؛ حتى لا تستغله قوى المعارضة ضدّه.

وازداد الأمر أهميةً بعد إعلان نابليون نفسه إمبراطورًا عام 1804. فقد ارتأى ضرورة دفع بالجنرالات الموالين له إلى الكتابة عن حملة مصر على نحوٍ يعيد بناء صورة أكثر تأثيرًا من شأنها أن تجعل هذه الحملة إحدى أهمّ حروب الثورة الفرنسية وراء المتوسط، وعلى نحوٍ يجعلها تحتفظ بتوهجها الدعائي. فالتاريخ عنده "أسطورة يسطّرها الأقوياء ويُدفع الناس إلى تصديقها". ثمّ إنه يوجّه أحد جنرالاته إلى زيارة الأرشيف الحربي واستخراج الوثائق التي تدينه، ثمّ يأمر بحرقها عام 1807. وتشهد الساحة الفرنسية اهتمامًا واسعًا بكتاب **وصف مصر** الذي أولاه بونابرت اهتمامًا كبيرًا كدليل على أهمية الحملة في كشفها لمصر وحضارتها القديمة.

وتشتعل الدعاية التي تنتج ما يعرف بـ "الولع بمصر" Égyptomanie وخلال هذه الفترة تكثر الكتابات التي تُصوّر نابوليون في مصر على أنه "الفاتح للمشرع العظيم" الذي تفوّق على جنكيز خان، كما تجري مقاربته، وفقًا لما كان يحلم به، بالإسكندر الأكبر، وبأنه ضرب عبْر حملة مصر أفضل نموذج لانتصار العقل على انتصار السلاح.. إلخ، وهو ما جعل صورة نابوليون تطغى على الحدث وتصوّره على أنه أحدث بعبقريته تغيرًا كبيرًا في الشرق، ومن ثمّ يكتسب الحدث تراكمًا قويًّا في عصر الإمبراطورية.

أمّا في المرحلة الثالثة؛ أي مرحلة ما بعد واترلو حتى قيام ثورة 1848، فتعود الملكية إلى تفعيل النظام الرقابي على المنشورات لكن في اتجاه مصادرة الكتب التي تمجد العصر الثوري ونابوليون، وتُجبر الصحف على استصغار الأمجاد العسكرية. ويوجد مخطوط من

سبعة مجلدات عمله الجنرال أويه، وقد قمنا بنشره في دار الوثائق، يسجل تطورات هذا المشهد المعقد. وتبين المصادر التي نُشرت في الثلاثينيات أنّ الملكية حذفت من كتاب **وصف مصر** الذي نشر عام 1828 كلّ التلميحات الأكثر وضوحًا إلى بونابرت. وفى هذا السياق تجرى عملية نقدية لحملة مصر من جديد، والنظر إليها بوصفها أحد شواهد ما عرف بـ "الأسطورة السوداء" Légende noire؛ ما جعل التأريخ لحملة مصر بحسب الجنرال أويه "يعاني التشويه والتزييف والتوجهات المتناقضة".

ويصرح الجنرال بوريان Bourrienne، أحد كبار جنرالات الحملة، بأنّ ما نُشر على مدار ثلاثة عقود حتى قيام ثورة يوليو 1830 "كان نوعًا من الخزعبلات أو الشعوذة صاغها محتالون في قالب تاريخي". ثمّ إنّ مخطوط الجنرال أويه يبيّن أنّ جميع الجنرالات الذين تجاوزوا الخمسين من العمر "هالهم" هذا النّقد وأحسوا بامتهان كرامة جيل ضحّى من أجل فرنسا، لكنهم لم يجرؤوا على نشر شهادتهم حتى قامت ثورة يوليو 1830 التي فجّرت الطاقة للنشر، وخصوصًا مع عودة رومانسية البونابرتيين من جديد ونشر مذكرات نابوليون **ما وراء القبر**؛ وتخفيف حدّة الرقابة على النشر بشأن الأمجاد العسكرية والماضي الثوري.. إلخ. ثمّ إنّ حدّة انتقاد مشروع الحملة أخذت في التراجع؛ ما جعل عقد الثلاثينيات يُشكّل فترةً مفصليةً في استعادة بريق الحدث، والعودة إلى عدّه نقطة تحوّل في تاريخ المشرق، ويزداد أهميةً بالمزيد من الاكتشافات في ماضي مصر الفرعونية.

بيد أنّ اللافت للنظر في الحوارات المسجّلة بمخطوط الجنرال أويه أنّ الجنرالات اتفقوا على قيادة حملة تستهدف الحفاظ على قيمة حملة مصر وما أحدثته في الزمن الانتقالي من تغيير في الشرق، وأنه بقدر ما كانوا يردّون إليها من الأهمية كانوا يحافظون على بطولاتهم ودورهم فيها، وعلى تقديمها للأجيال المتعاقبة في فرنسا على أنها جزء من صفحة مجيدة في حروب الثورة الفرنسية (لا حروب نابوليون) التي غيرت العالم ونقلته من حال إلى حال. وهكذا، يتعين منع نشر أيّ شهادات تُقدِّم صورةً قاتمةً عن حملة مصر؛ لأنّ من شأن هذه الحملة المساس بالتاريخ القومي الفرنسي. لذا، يجب فصل نابوليون عن قصة الحملة، والنظر إليها كإحدى الحروب الباهرة في العسكرية الفرنسية.

وفى هذه الأجواء تتمّ بلورة الجزء الأخير في خطاب التحقيب (الحملة كانت لها آثار ممتدة في وادي النيل)، ومن ثمّ يتمّ الربط بإنجازات إصلاحية مهمّة يجريها باشا مصر محمد علي من خلال القول إنه ما كان له أن ينجز مسيرة الإصلاح والتحديث من دون مرجعية منظّمة قدّمتها تجربة الحملة الفرنسية. وبذلك يجرى نفى الهزيمة عبر الدفع إلى الواجهة بإنجازات غير مباشرة أو مزعومة؛ كالمطبعة وكتاب **وصف مصر** أو فكّ شفرة اللغة الهيروغليفية ونشأة علم المصريات، وتحطيم قوى الاستبداد، وتوسيع مشاركة الشيوخ والعلماء في ممارسة السُلطة التي انتهت باختيارهم لمحمد علي باشا وفرضه على النظام...إلخ، لتقدّم على أنها قرائن دالّة على التحوّل والتغيير. وهكذا، تكون الحملة قد "نجحت" في هدفها المتمثّل بـ "توجيه مصر نحو الحضارة"؛ ما يجعلها حدثًا استثنائيًا مفصليًا تُؤرَّخ به العمليات التاريخية في الشرق، ليظل لها رصيدها الذي خُطط له مسبقًا كحدث قدّم نموذجًا للاحتلال الذي بشّر بالحرية والحضارة.

وفى القرن العشرين، في أوضاع استثنائية جدًّا من احتلال بريطانيا لمصر، وتحديدًا زمن الملك فؤاد الذي كان مهتمًا بالتأريخ لأسرة محمد علي باشا، يتمّ تكليف مؤرخين فرنسيين في صدارتهم جابرييل هانوتو Gabriel Hanotaux الذي تمكّن من تسجيل الحملة، وفقًا للمنظور الخطابي الذي انتهت إليه مدرسة التاريخ القومي الفرنسي؛ إذ يتمّ وصفها ببداية التحديث، ويتمّ الربط بينها وبين مؤسس مصر الحديثة محمد علي باشا، في كتاب تأسيسي هو **المجمل في تاريخ الأمة المصرية** الذي يتمّ الاستناد إليه في تدريس تاريخ مصر الحديثة.

وهكذا تسللت كلّ أفكار التيار القومي الليبرالي الفرنسي، لتتكثف الالتباسات حول طريقة تناول المدرسة التاريخية المصرية والعربية للحدث الذي يجرى تصويره على أنه أحدث قطيعةً معرفيةً مع ماضي مصر قبل القرن الـ 19، ومن ثمّ تمّت إعادة إنتاج الهيمنة

الكولونيالية التحقيبية التي جعلت للحملة الفرنسية مكانًا تأسيسيًا بامتياز عند التأريخ لبدايات التحديث في مصر. وبذلك ظلت تجربة الكتابة طَوال القرن الماضي على الأقل تعاني تغليب الأفكار على الوقائع، ورسم حدود ضبابية مصطنعة وغير مفهومة، من دون أن تجريَ تحقيقات تاريخية موضوعية تضع الحدث في سياقه الحقيقي، وتكشف عن صيرورة التطور بين ما قبل خطّ عام 1800 وما بعده. وشكرا جزيلًا.

القسم الثاني: مناقشات

عبد الرحيم بنحادة: أثيرت قضايا للنقاش والحديث عن أُثيرت قضايا للنقاش، والحديث عن الغرض من التحقيب الذي يأخذه التحقيب كتصنيف، له علاقة بالبناءات والاستعمالات والرهانات وأشكال التحقيب بدءًا بالتحقيب بالأحداث إلى التحقيب بالظواهر، ثمّ إلى التحقيب بالسلالة. وبالنسبة إلى مسألة تقسيم الزمن، فإنّ المواقف تختلف سواء كان ذلك في مشرق الوطن العربي أو مغربه. وهذا مجمل الأفكار التي أثيرت في هذه الجلسة. النقاش مفتوح. وسأعطي الكلمة لأحمد أبو شوك.

أحمد أبو شوك: شكرًا جزيلًا عبد الرحيم، لا شك في أنّ هنالك قضايا كثيرة أثيرت حول هذه المسألة المرتبطة بالتحقيب، وهو في النهاية تصنيف مرتبط بمرحلة زمنية في واقع أحداث تاريخية معينة. لكن أعتقد أنّ النقطة الجوهرية هي التي أشار إليها الدكتور محمد الطاهر المنصوري، وهي: ما هو المنطق الذي على ضوئه يحدد التحقيب؟ أعتقد أنّ منطق التحقيب يتحرك في إطار جدلية ثلاثية؛ وهي العلاقة بين الإنسان والزمن والكون. لكن هذه الجدلية الثلاثية محكومة بواقعٍ معيّن. يعني أنّنا في العالم العربي نعاني مشكلة التحقيب لأنّ التحقيب الأوروبي فُرض علينا. لكن في أوروبا لا يعاني المؤرخ المشكلة نفسها، وحتى في الصين. والطريف في الأمر، هو القضية التي أثارها برنارد لويس Bernard Lowis عندما جاءت طالبة من الصين وسألوها هل تريدين أن تكتبي في التاريخ الحديث أم الوسيط أم القديم؟ فقالت له لا يوجد عندنا هذا التحقيب في الصين. تكمن الإشكالية هنا في: إن كانت النظرة الكونية العالمية حاولت أن تفرض قيمها على الآخر، وتكلّم المنصوري عن هذه النقطة بالرجوع إلى مركزية العقل الأوروبي، عندما انتقلت أوروبا من العصور المظلمة إلى مركزية العقل الأوروبي، أفرزت التقسيم الثلاثي. والتقسيم الثلاثي تأثّر بالنظرة المثالية أيضًا. لكن كارل ماركس عندما نظر في العلاقة الجدلية بين وسائل الإنتاج والقوة المنتجة وعلاقات الإنتاج جاء بتقييم آخر، وهو المشاعية الأولى والعبودية والإقطاعية، والرأسمالية، والاشتراكية. وحاول أن يفرض نمطًا لقراءة تاريخ العالم. تبدأ المشكلة هنا عندما ننظر إلى التاريخ العالمي. عندما انتقلنا إلى النقطة التي أثارها الدكتور يوسف وهي قضية المعجزات. والمعجزات نجدها واضحة في التحقيب الذي وضعه علي شريعتي عندما يقول فترة الحضانة الأولى، وفترة التوحد، وفترة التشتت، ثم ظهور المهدية. إذًا يرى المهدية خطًا مفصليًا، ظهور المهدي المنتظر في تاريخ العالم. أعتقد وأختم بذلك أنّ هذه القضية أثيرت في أكثر من محفل أكاديمي. ولكن يجب أن نستحضر أيضًا ما يحدث في الأدبيات العربية. جين بينتلي Jean Bently قدّم ورقة جيدة وحاول فيها أن يتخلص من التقسيم الثلاثي ويتبنّى تقسيمًا زمنيًا، يعني خمسمائة وألف وخمسمائة إلى غير ذلك، لكن هذا جاء أيضًا في إطار الأيديولوجيا الأميركية في طريقة فرضها على تاريخ العالم بوصفه وحدة دراسية في زمننا الحاضر. والتقسيم الآخر أتى به خالد بلاب كنشب Khalid Bilab Kinship. وبلال كنشب حاول أن يبتعد عن إسقاطات مركزية العقل الأوروبي والتقسيم الثلاثي؛ فقسّم التاريخ إلى قديم وحديث. ينتهي القديم بخمسمائة ويبدأ الحديث من خمسمائة. ويعتقد أنّه بهذه الكيفية حلّ إشكالية العالم. لكن في الختام، أعتقد أنّ الإشكالية تبرز عندما نحاول أن نفرض نظرة كونية على الآخر. ولكن إذا

تركنا الآخر يحقّب وحده بدليل أنّ التاريخ الحديث في العالم العربي يبدأ بحملة محمد علي باشا، فأعتقد أنّنا حاولنا أن نصطحب العالم وفي الوقت نفسه نرتبط بقيم المحلّي الموجود والإقليمي لكي يعطينا حلًا لهذه المشكلة.

حيدر سعيد: شكرًا السيد رئيس الجلسة. حقيقةً جلسة غنية. لكن أريد أن أبدأ باختلافي مع الدكتور أحمد. أولًا، أنا أعترف بأنّ التحقيب التاريخي كما يمارس في الثقافة العربية الحديثة هو خاضع للمركزية الغربية وطريقة التحقيب الغربي. لكن أعتقد أنّ هذا يتركني أستعمل تعبير ابن خلدون أنّ التاريخ جزء من تابعية المغلوب للغالب. لا أعتقد أنّه مرتبط بفرضٍ أو قسر غربي أو أوروبي بقدر ما هو مرتبط بطبيعة تمثّل تبنّي المغلوب طريقة تقسيم الغالب الحقبة التاريخية. ودليلي على هذا أنّ المؤرخين القوميين العرب الذين كان سلوكهم السياسي معاديًا للغرب، تبنَوا التحقيب نفسه. وبإمكاني أن أثبت هذا بعرضٍ مفصّل. ولكن في حقل التاريخ، وهو الشيء الذي يهمّني أن يتوضح. وبغض النظر عن طريقة التدريس الأكاديمي التي تبنّت ما يسمّى التاريخ العام، أعتقد أنّ التاريخ العام أيضًا مرتبط بالمركزية الغربية. في تصوري لم يُنقل التقسيم كما هو بل جرى نقل مفاهيم التقسيم. ماذا فعل المؤرخون وحتى القوميون بهذه الأشياء؟ هم لم يتبنَوا بالضرورة طريقة العصور القديمة والعصر الوسيط وعصر النهضة. وإنّما جرت إعادة مفصلة التاريخ الإسلامي وفقًا لهذه المفاهيم. ففي العراق مثلًا، نرى أنّ القوميين الذين يتبنّون نظرة أيديولوجية للتاريخ العربي لم يستعملوا تعبير "العصر الجاهلي". واستُعمل "عصر ما قبل الإسلام". وعدَّت تلك الفترة الجاهلية امتدادًا أو تمهيدًا تاريخيًا للحضارة الإسلامية. ثم نتحدث عن العصر الوسيط الذي يبدأ مع ما بعد سقوط بغداد، والذي يُسمّى التعبيرات الأيديولوجية بعصور الانحطاط أو العصور المظلمة، ثم "عصر النهضة" الذي يبدأ كما قال الدكتور أحمد مع النهضة العربية الحديثة. بمعنى أنّه لم يُتبنّ كما هو. بل جرت إعادة مفصلة التاريخ الإسلامي وفقًا لهذا. ولكن حتى داخل الثقافة العربية هناك نوعٌ من المركزية. بمعنى أنّ هناك محاولة تأكيد أنّ النهضة العربية بدأت في مصر. هنالك محاولة لفرض مركزية التاريخ المصري على كلّ البلدان العربية. وهذا غير صحيح. بدأت النهضة العربية في مصر والعراق وسورية وبلاد الشام وبلاد المغرب العربي. ولم تكن في مصر فقط. ربما لأنّ النهضة الجديدة بدأت في العراق مع قيام الدولة الحديثة، ولم تبدأ مع بداية القرن الثامن عشر.

محمد المصباحي: سؤالي الأول، لماذا لا نمارس التاريخ من دون تحقيب وانتهى الأمر؟ لأنّ الزمن واحد. وهو زمن بشري أو طبيعي، وينبغي أن ننخرط فيه لنستمر في تأريخ الأمور. هناك، حتى إذا احتجنا إلى تحقيب، أتساءل لماذا غابت المعايير الأيديولوجية؛ الديانة، ونوع السياسة، ونوع الحكم، إلخ، عن عملية التحقيب؟ أو لماذا لا نعتمد على معيار تطوّر العقل؟ عند اليونان كان العقل برهانيًا بصفة عامة، في الحقبة الإسلامية كان تأويليًا سواء كان تأويل الكلام أو صوفيًا أو تفسيريًا، أي تفسير الأعمال اليونانية أو غير اليونانية. لماذا لا نهتم بالخروج من الأمور التي كنّا نحتكم فيها إلى هذه المعايير؟ ثم لماذا (أنا أتساءل سؤالًا ساذجًا بالنسبة إلى الإنسان الذي لا يعرف التاريخ كثيرًا) لا نعدّ الحضارة العربية الإسلامية امتدادًا للحضارة اليونانية وانتهى الأمر؟ لأنّ القاعدة العلمية والفلسفية وحتى القانونية هي قاعدة يونانية إلا في المسألة التي ذكرت وهي التأويل والتفسير. أعود إلى السؤال الأصلي، وهو: لماذا لا نعتمد على تحقيب كوني وننهي هذا النقاش؟ ربما الذي لن نتوصل من خلاله إلى نتيجة؛ لأنّ التاريخ يسري ويتحول كلّ يوم أمامنا، ونحن نريد أن نضبطه (أن نضبط الزمن).

عبد الأحد السبتي: أولًا، في نظري ينبغي، في موضوع التحقيب، أن نتجنب الإطالة في الجانب الدفاعي في قضية إسقاط الغرب وما إلى ذلك؛ لأنّ هذه مسألة قيلت طيلة نصف قرن على الأقل، ونتجنّب المقاربة المعيارية أيضًا. هكذا ينبغي أن نحقّب. أظن أنّ المسألة المهمة هي أن نتلمس على الأقل تاريخ الزمن للتحقيب في إطار ثقافة الزمن في المجتمعات أو في إطار المقاربات الموجودة، لأنّه لا يوجد التاريخ العام فقط؛ فهناك التحقيب الاقتصادي، وهناك التحقيب الفكري الذي ذكره الأستاذ المصباحي إلى آخره. هذا بالنسبة إلى

النقطة الأولى. أمّا بالنسبة إلى النقطة الثانية، فهي المسألة التي أثارها الأستاذ عبد الحميد، وهي تحقيب الفاعلين. وهنا يوجد بعض الالتباس لأنّ تحقيب الفاعلين بمعنى الكتابة التاريخية العربية أو الأفريقية. وهناك التمييز الضروري بين تحقيب باحثين وتحقيب الثقافة الشائعة. الثقافة التاريخية الشائعة مثلًا زمن السلف الصالح التحقيب ليس بتحقيب باحثين. هذا التمييز ضروري. المسألة التي أثارها المنصوري مهمة جدًا، وهي المتعلقة بالمتوسط. لأنّ التحقيب فعلًا فيه مواجهة وفيه تجاوز قضية المواجهة والوجود داخل فضاء واحد. وهو ما تحيلنا إليه مسألة أخرى مهمة جدًا، وهي الالتباس القائم بين تحقيب التاريخ العربي الإسلامي وتحقيب التاريخ الإسلامي. وهذه مسألة تحيل إلى قضية المتوسط، لأنّ هذا الالتباس ورد من المتوسط. لأنّنا عندما نؤكد على المتوسط يتمّ الالتباس بسهولة ولمّا نبتعد إلى آسيا، إلى الهند نحسّ بضرورة التمييز. ثم المسألة الأخيرة وهي قضية "حملة بونابارت". فعلًا، من ناحية المقاربة فهي مقاربة مهمة عبر منعطفات. لأنّ كلّ تحقيب مبنيّ على منعطفات، فعلًا المنعطفات ضرورية؛ أعطي مثالًا سأشير إليه في تدخّلي وهو أخيرًا تحقيب التاسع عشر. وهو آخر تحقيب للقرن التاسع عشر، والذي صدر في كتاب جماعي في المغرب، منذ 1790 - 1830 لأنّ هناك تأثير حملة بونابرت التي لم يتمّ الانتباه إليها في تاريخ المغرب. ومسألة أخيرة مرتبطة بحملة بونابارت، هي تاريخ تحقيب المعرفة الكولونيالية. هي قضية Expedition D'Egypt. والأبحاث الأركيولوجية وغيرها والمنهج نفسه اتُّبع في الجزائر بعد الاحتلال. ويبدو أنّ هذا التمييز هو الذي اتُّبع في الجزائر، وهو الذي أدّى إلى صوغ مفهوم المدينة الإسلامية في البحث الاستشراقي.

عبد الرحيم بنحادة: بالنسبة إلى قضية التحقيب، أنا أسير مع عبد الأحد في الاتجاه نفسه ومع الأستاذ الطاهر المنصوري؛ لأنّ التحقيب يختلف بحسب المجال الذي ندرسه والموضوع الذي نعالجه. فإذا ما كنّا نشتغل في التاريخ المالي، فهناك تحقيب ينضبط إلى منعطفات ليست بالضرورة هي المنعطفات المرتبطة بالتاريخ السياسي أو العسكري. فالتاريخ السياسي ينضبط إلى منعطفات أو أحداث سياسية. في حين أنّ التاريخ المالي ينضبط إلى منعطفات مالية؛ إمّا أزمة مالية، أو مجاعة أو وباء يؤدّي إلى كارثة ديموغرافية، أو أيّ شيء له تأثير مباشر في الحياة المالية أو المجال المالي أو مجال معيّن.

محمد عفيفي: شكرًا، لديّ تعقيبان فقط على الورقتين المهمتين. بالنسبة إلى الأستاذ يوسف الشويري عن ملاحظات الطهطاوي وقوله إنّ التاريخ الإسلامي أو إنّ التاريخ الحديث يبدأ بالإسلام، تاريخ مصر الحديث والتاريخ الحديث بصورة عامة بحسب قصده. لأنّ ثقافة الطهطاوي أزهرية بالأساس وهو كان يرى أنّ تاريخ الإسلام ممتد وهذا سيظهر في التحقيب، فمثلًا في جامعة الأزهر مع دخول علم التاريخ الحديث سيصبح التاريخ الإسلامي هو التاريخ الإسلامي الحديث وفيه امتداد. وهذا لم يتغير إلا في السنوات الأخيرة فقط، فكانوا يسمّونه في أقسام التاريخ في الأزهر، التاريخ الإسلامي الحديث. بالنسبة إلى الطهطاوي، علينا أن ننتظر قليلا حتى علي مبارك. وهذا لم يبتعد عنه كثيرًا في كتبه. ومع الخطط التوفيقية يقول إنّ تاريخ مصر الحديث يبدأ مع محمد علي. ويحدد هذا والتغيرات الكبيرة التي حصلت. وهنا يوجد اختلاف. والنقطة الثانية التي وردت عند الأستاذ المنصوري بالنسبة إلى العصور الوسطى والإسلامية، تطرح إشكاليةً كبيرةً جدًا، وبصفة خاصة مع تأسيس الأكاديمية في مصر، وتأسيس قسم التاريخ في جامعة القاهرة. فقد بدأ الفصل بين التاريخ الإسلامي وتاريخ العصور الوسطى. وتاريخ العصور الوسطى. فتمّ التمييز بين عصر المماليك والعصور الوسطى؛ بمعنى أنّ التاريخ المملوكي لا يندرج ضمن العصور الوسطى. وقد أثار هذا الفصل ضجّةً كبيرةً جدًا إلى درجة أنّ المطرودين أو الخارجين أو شباب قسم التاريخ في جامعة القاهرة الذين هاجروا أو هجروا إلى الجامعة الحديثة، وهي جامعة "عين شمس"، قلبوا هذه الموازين تمامًا، وأصبح هناك التاريخ الإسلامي الممتدّ الذي يشمل تاريخ الأيوبيين والمماليك، وتاريخ القرون الوسطى هو مصطلح أوروبي ومقصود به التاريخ الأوروبي. ومازالت هناك إشكالية كبيرة في الجامعة المصرية بخصوص هذا الأمر. والأقسام الجديدة بعضها تابع لجامعة القاهرة والبعض الآخر لعين شمس.

عبد الرحيم بنحادة: الكلمة لياسر سليمان.

ياسر سليمان: حقيقة، من الواضح - لست مختصًا بالتاريخ - أنّك لا تستطيع أن تعمل في التاريخ دون التحقيب، ولا تستطيع أن تعمل في كثير من الأحيان إلّا بالتحقيب. فعلماء اللغة يقومون بعمليات التصنيف. وهذه العمليات ترادف التحقيب عند المؤرخين. فالسؤال هو هل هناك شيء يتعلق بطبيعة العقل الإنساني أو العقل الأكاديمي؟ لأنّه لا بد أن يضع المادة التي يدرسها في ما يشبه صندوق البريد (أ، وب، وج). حتى في الطب، هناك تصنيف. الأساس هو التشريح، فالجسم هو وحدة كاملة لكن لا بد أن يشرح الطبيب هذا الجسم ويفصّله تفصيلًا، ليقول بعد ذلك هذا يختلف عن هذا مع أنّ ذاك مرتبط بذاك، بعدما قلت هذا... سؤالي هو كما يلي حبّذا لو كانت محاولة من نوع آخر لدراسة قضية التحقيب، وهو أن نأتي بموضوع المادة التاريخية، ونقول هذه هي المادة التاريخية فيقوم المؤرخون بدراستها بتحقيبات مختلفة. والآن بالنسبة إليّ أرى كيف تتبدى هذه المادة التاريخية عندما تحقّبها هكذا وتحقّبها هكذا. هل هناك خلاف كبير أم صغير؟ هل هناك منطق واحد أم أكثر؟ إذا كانت مثل هذه المؤتمرات تقام كلّ سنة نبدأ بشيء جديد. نأخذ مادة تاريخية وندرسها بتحقيبات ظواهرية أو حداثية أو وسيطة أو من دون تحقيب، ونرى كيف تبدو. وهل للتحقيب تأثير فيها؟ وما هو هذا التأثير؟ فأعتقد هنا يبدأ في الحقيقة الابتعاد عن التنظير والبحث في المادة التاريخية (كيف تبدو؟ كيف تتأتى لنا؟). ونقارن التحقيب في التاريخ بالتصنيف وبتحقيبات أخرى لعلومٍ أخرى؛ في الجيولوجيا، هناك تحقيبات. لا نجعل الموضوع موضوعًا تاريخيًا بامتياز. فهذا في الحقيقة هو اقتراحي بناءً على ما قيل هنا. وإلا سندور في حلقة مفرغة ونعيد إنتاج الحديث نفسه مرةً بعد أخرى.

عبد الرحيم بنحادة: في الحقيقة الجلسة الموالية سيكون عنوانها تجارب في التحقيب. وسنتطرق إلى مواضيع حُقّبت أو لمجالات حقّبت.

محمد بلبول: أريد فقط أن أطرح مشكلًا. هو مشكل يؤرقني؛ هل الحقبة واقع أنطولوجي أم أنّها مواضعة منهجية؟ في بعض العلوم مثل الجيولوجيا، التحقيب أنطولوجي؛ ذلك أننا حين نتحدث عن الحقبة الكلسية أو الحقبة الجيرية. فإنّ التحقيب هنا هو إفراز لتحليل وليس معطًى منهجيًا. هذا هو المشكل الأول. المشكل الثاني أنّنا نتحدث عن التحقيب، ولكن وراء فكرة التحقيب هناك فكرة القطيعة؛ أي أنّ هناك التحقيب في إطار تصور التاريخ بوصفه استمرارية أو التحقيب في تصور التاريخ بوصفه قطائع. وما يجعلنا نمرّ من حقبة إلى حقبة هو الاتفاق على القطيعة. وهذه القطيعة ليست منهجية، هي تحليل. إذن لا يمكن أن نحقّب من دون أن نأخذ في الحسبان مفهوم القطيعة. وتظهر هذه القطيعة في مجال تاريخ الأفكار، وربما هي موجودة في مجال تأريخ الحوادث الإنسانية. وشكرًا.

عبد الرحيم بنحادة: أظنّ أنّ هذا الموضوع الذي طرحه بلبول يستحق نقاشًا معمقًا؛ فإذا كان عندكم ردود فعل بخصوص هذه المسألة، فلتتفضلوا.

عصام نصار: شكرًا. مواصلة لما قاله الأستاذ محمد بلبول الآن أو تذكير به. أنا شخصيًا معنيّ بالمراحل "العتبية" التي هي في العادة مراحل قد تكون مهمة جدًا. لكن تختفي في إطار التحقيب "المقصوص بالسكين"؛ ما قبل الحرب العالمية الأولى وما بعدها أو العصور الوسطى أو العصور الحديثة، فهناك دائمًا مراحل تضيع. وهي مراحل مهمة جدًا نرى من خلالها عمليات تحوّل؛ فكما لو كنت واقفًا على عتبة الغرفة، رِجلٌ داخل الغرفة والأخرى خارجها، فأنت في هذه الحالة وهي حالة مهمة جدًا، وهي المرحلة الانتقالية، هذه إحدى ضحايا التحقيب، والتي تتطلب منّا إعادة التفكير في أساسية التحقيب. ولا يمكن أن نتعامل بالتاريخ دون التعامل بالزمن التاريخي الذي هو جزء أساسي. وهذه المرحلة العتبية هي الضحية التي أشرنا إليها يكون لها دور أساسي جدًا؛ فعلى سبيل المثال كيف يمكن أن نتجاهل الأحداث التي سبقت الحرب العالمية الأولى في بلاد الشام مع الدولة العثمانية؟ وكيف ننطلق الآن، ونقول الآن بدأ الاستعمار

الفرنسي أو الانتداب الإنكليزي. يجب ألّا نتجاهل هذه المسائل، هناك استمرارية، لأنّ الناس لا يقفون هكذا ويقولون لقد انتهينا من مراحل سابقة، وسنعيش في عالم جديد. هي عملية بشرية تطورية؛ فعملية الانتقال في حدّ ذاتها - لم أجد لها اسمًا غير العتبية - هل هي حقبة مستقلة بذاتها؟ برأيي، وبناءً على هذا الكلام، من الأفضل دراسة مراحل ما بين التحقيب لا دراسة الحقب كأنّها متجانسة، ودراسة الاستمرارية والتغيير في هذه المراحل لا دراسة المراحل، مثل عصر الحداثة وعصر التصنيع، وهكذا.

عبد الحميد هنية: طرح حيدر سعيد سؤال ما التحقيب الذي يجب أن نسير عليه؟ سؤال كبير، أجابه محمد المصباحي لماذا لا نمارس التاريخ من دون تحقيب؟ وأنا أشاطر هذا السؤال والإجابة عنه بنعم. مع الأسف، مع أنّك طالبت (مخاطبًا محمد المصباحي) بضرورة التخلّي عن التحقيب، قدّمت لنا أنماطًا من التحقيب. ربما سأصدم بعضكم. قلت في مداخلتي، التحقيب هو تصنيف. وعندما نقول تصنيف، فهو بالضرورة تصنيف فاعلين؛ إذا حقّب مؤرخ أو أيّ كان، فهو بالضرورة سيتقمص دور الفاعل. في تقديري، يجب ألّا نعطي التصنيف صبغة موضوعية بالمرّة. ويجب أن نتعامل معه على أنّه ذاتي. ومهمتنا بوصفنا دارسين لا فاعلين، أن نسائل هذا التحقيب لِمَ جرى التحقيب بهذا الشكل. وإذا أردنا أن نكون دارسين مؤرخين أو غير مؤرخين، فيجب ألّا نحقّب. يجب أن نرصد التحقيبات ونسائلها فننفّذ من خلالها ومن داخلها إلى واقع الشخص الذي حقّب، والذي يريد أن يحقّبه. أقترح أن يكون هناك دراسات تاريخية من دون تحقيب مسبق، إذا أردنا أن نتخلص من التصنيفات التحقيبية. مثلًا ناصر سليمان في تقديري لم يحقّب، ولم يقترح علينا تحقيبًا نصدّره إلى فترات أخرى. درس موضوعًا معينًا ذكره ياسر سليمان، وحاول أن يفهم لغاية فهم الموضوع وليس للتحقيب. وأرجو بحسب تقديري، عندما نكون مؤرخين يجب أن نتعامل مع كلّ موضوع على حدة، ولكلّ موضوع منعطفاته. وهي طريقة لفهمه أو لإبراز تفاهمية أفضل. والخلاصة هي أن نتخلّى عن التحقيب ونسائل التحقيبات التي يبنيها الفاعلون.

ياسر سليمان: أقول في النهاية إنّك لا تستطيع أن تخرج خارج قضية التصنيف. العلوم البحتة والعلوم الطبيعية تختلف تصنيفاتها عن العلوم الإنسانية والاجتماعية. هناك منهجيات مختلفة وغير ذلك. أقول مجددًا ما يلي حتى تقتنعوني، أنا بوصفي إنسانًا يحب التاريخ وليس مختصًا بالتاريخ، إنّ للتحقيب تأثيرًا في صوغ المادة التاريخية. آتوني بموضوع وادرسوه بتحقيبات مختلفة. وقولوا لي بهذا التحقيب يبدو لك هكذا، وبهذا التحقيب يبدو لك هكذا. في النهاية، سنصل إلى ما قاله الطاهر المنصوري "الإنشتانية النسبية" من دون هذا التحقيب، هذا ما نخسر وهذا ما نربح. وفي النهاية، سنصل إلى نظرية محمد المنصوري. فكلّ القضايا هي نسبية وليست قضايا ثابتة المعنى أو ثابتة المضمون. حتى المضمون ليس واحدًا. سيبدو المضمون متشكلًا بأشكال مختلفة أو وجهة النظر مختلفة كما يقول دي سوسير Ferdinand de Saussure: "The point of view creates the object".

محمد بلبول: لكن دي سوسير جرى انتقاده بشدة بخصوص هذه القولة، لأنّهم اتهموه بالذهنية؛ إذ كان عنده موقف اصطلاحي من المعرفة. ذلك أنّنا نخلق المعرفة بالمصطلحات وليست شيئًا موضوعيًا، وهذا هو الذي يجعل المعرفة واحدة والمناهج واحدة. في نظري هذا مشكل آخر.

معز الدريدي: أعتقد أنّ فكرة الخروج من فكرة التحقيب للتاريخ أو للأحداث التاريخية، هي فكرة ممكنة وواردة وطُرحت في مدارس غربية وبخاصة مدرسة الحوليات في فرنسا، حين اقترحت هذا المقترح وقالت إنّ الحقب لا تطرح بل تطرح الأفكار وتطرح المواضيع التي لها علاقة بالفكر الفلسفي اليوناني، ويمكن أن تصل إلى كلّ المجالات وتمسّ كلّ الأطر الزمنية. إذًا طرحت مشكلة الحقب والابتعاد عنها منذ ما يقارب القرن. وقُدّمت بدلًا منها مشكلة طرح الأفكار. وبالنسبة إلى مسألة القطيعة والتحقيب التي تناولها الزميل، نعم، التحقيب لا يرتبط ببعدٍ زمني واضح بخاصة لا نرى ذلك جليًا في تاريخ العلم. يتحدث غاستون باشلار Gaston Bachelard

عن تاريخ العلم، ويرى العلم هو تاريخ أخطاء العلم يعني العلم يعود إلى ما قبل إنتاج العلم، يعني ليس له بعد زمني تحقيبي. إذًا، في نهاية المطاف، التحقيب وهذا المنهج الزمني الواضح لا بد من تجاوزه والخضوع إلى مدرسة بنيوية للقضايا. كما قلتم الجسد يُتناول في مجمله لكن لا تفصل الأعضاء بعضها عن بعض، وعضو الرأس يمكن أن يكون التاريخ القديم والأعضاء الأخرى هي التاريخ الحديث. إذًا، لا بد اليوم أن نخرج من فكرة التحقيبالكرونولوجي Chronology بكرونولوجيا واضحة، والخضوع لمشكلة أفكار والدخول في قضايا فكرية أكثر منها زمنية.

إسماعيل ناشف: يدور في ذهني سؤال: ماذا نريد أن نفهم؟ فالتحقيب فعل عنيف. يعني أنّك تفرض التصنيف على مادةٍ ما والسؤال هو من هو أهمّ، هل المصنِّف أم المصنَّف؟ في رأيي، علينا أن نتواضع. يعني أنّه على الإنسان أن يتواضع ويعطي فسحة ويفكّر أنّه يجوز للمادة التي يصنّفها أن تكون أهمّ منه، عوض أن يمارس العنف تجاهها. والسؤال الممكن أن يسأل هو أنّ التحقيب مبنيّ على السؤال، والذي يريد أن يسأل ما هذا الشيء. والسؤال ما هذا الشيء يتعلق بالمُصنّف ولا يرتبط بالمصنَف ولا يمسّه بصلة. والقضية الأساسية هي ماذا يدفع الإنسان لممارسة التصنيف على الواقع. كلّ هذه الأساطير الأوروبية للقرن التاسع عشر حول مركز الإنسان، والسؤال هو ماذا سيحصل إذا نحّينا الإنسان؟ وهناك عددٌ كبير من المداخلات المتعلقة بعوض أن يكون الإنسان مركز الكون، فمن الممكن أن تكون أشياء أخرى هي مركز الكون مثل الحيوانات، والنباتات، والأحداث، وليس لأنّه اقترح هذه يجب أن تكون. ولكن يجب أن يكون التمرين؛ التمرين التحليلي، سؤال ما هذا الشيء الذي حصرنا فيه وجعلنا نستعمل وسائل عنيفة تجاه العالم الذي نعيش فيه. فكلّ هذا الإرث الأوروبي النهضوي الحداثي فيه نقطة أساسية، استخدام العنف التصنيفي تجاه العالم هو لبّ هذا الإشكال. ولذلك نحن نعرف أنّنا في ورطة أو مصيدة. ونحن لم نقل إنّنا في فترة زمنية وأصبحنا نطرح الأسئلة نفسها. ما هذا الشيء؟ وهل هناك إمكانيات للخروج من سطوة التصنيف؟ والتصنيف هنا ليس شيئًا خارج التاريخ. التصنيف هو بناء تاريخي Construct يجب البحث عن وسائل للخروج منه، وتحديدًا لّما نتحدث عن الاختلاف.

محمد المصباحي: أعتقد أنّ التصنيف في بعض الحالات يفرض نفسه، خصوصًا عندما يكون هناك حدث عظيم، أو كما يقول ابن خلدون حدثان. وأستغرب من الإخوان التونسيين، أنّهم جاؤوا من بلاد الحدثان الذي هو الربيع العربي ولم يجعلوه انطلاقة لتحقيبٍ جديد لتاريخ العالم العربي؛ فمعنى التحقيب هو الانطلاقة من نقطة معيّنة. معناه أنّ تلك النقطة لها القدرة على التفسير؛ على تفسير ما سيأتي فيما بعد. وبالفعل، أعتقد أنّ الربيع العربي له هذه القدرة؛ قدرة تفسير التاريخ العربي الحديث تفسيرًا جديدًا. والتفسير يتطلب منّا مغامرة للخروج من المظلات النظرية التي استظللنا بها في الماضي، وأن نخوض مغامرة جديدة.

عبد الرحيم بنحادة: يحضر معنا اليوم في هذه الجلسة طلبة من معهد الدوحة للدراسات العليا في حقول الفلسفة والتاريخ واللسانيات. أعطي بعضهم الكلمة.

عبد الله الغلبزوري: تجاوبًا مع ما سمعناه ونحن مع تخصّصنا مع الأستاذ المصباحي في شعبة الفلسفة. ولكن لاحظنا أنّ العودة؛ يعني النظرة إلى الزمن من دون تحقيبات هي نوع من السرد، لأنّه كيف يمكن أن نعود إلى هذا الزمن، وكلّ عودة إلى الزمن نوعًا ما مقولات. إذا استحضرنا مثلًا العصر الوسيط، استحضرنا ما هو ديني ويعني الكنيسة. يعني أنّ هناك مقولات يجب استحضارها في أيّ زمن، زمن معيّن. فحينما نحقّب، فإنّنا بالضرورة نضع هذه المقولات في أذهاننا. وهذا التقسيم سواء كان منهجيًا أو تقسيمًا يفرض نفسه في جميع الحالات. يعني أنّ هذه المرحلة تتميز بكذا ويمكن قراءتها هكذا. وهذه هي أهمية التصنيف كما رأيت. وعليه، فالمسألة هي كما رآها طوماس كون Thomas Edward Cone مسألة نموذج إرشادية يعني أن نعود إلى الأشياء من دون نظرة أو بناء نظري، فأنت

تنظر إليها بوصفها أشياء فقط. لكن أن تعود إليها وفقًا لفكرة مسبقة ونظرية معينة، فأنت تعود إلى تلك الأحداث وفقًا لهذا النموذج. والمشكل الآن أنّ هناك نزعة خصوصية بخاصة الآن، هي أنّنا بصفتنا عربًا أو مسلمين لا بد لنا من تحقيب أيضًا؛ يعني أنّ إشكالية الكونية والخصوصية كما في الفلسفة، كما في الأدب ربما مطروحة أيضًا في التاريخ. وهذا ما أريد أن أستوضحه أكثر.

ياسين اليحياوي (طالب برنامج التاريخ): هناك سؤال قديم أعدت التفكير فيه بعد مداخلة الدكتور ياسر، وهو عن التحقيب وعلاقته بالمنهج. والسؤال هل التحقيب يتطلب أنّ لكلّ حقبة تاريخية منهجًا خاصًا؟ وإذا كان كذلك، كيف سيتمّ؟ والسؤال الآخر هو مسألة التحقيب يأتي عنها أو يتفرع منها مسألة الجماعة: جماعة المؤرخين أو جماعة المتخصصين. وعليه، فالتاريخ القديم له جماعة من المتخصصين في التاريخ الوسيط كذلك. والسؤال هو: هل المتخصص في التاريخ القديم يمكنه أن يعالج قضايا في التاريخ الوسيط؟ والمتخصص في التاريخ الوسيط كذلك هل بإمكانه أن يعالج قضايا في التاريخ الحديث؟ ويعني هذا العلاقة بين الحقب التاريخية.

عبد الرزاق المسعودي (طالب اللسانيات والمعجمية العربية): أعجبتني كثيرًا الحلقة النقاشية الرائعة. وأريد من مجال تخصصي الذي هو اللسانيات، أن أربطه بمجال التاريخ لأنّ ما أثارني كثيرًا هو النقطة التي أثارها الأستاذ المصباحي حين تحدّث عن: لماذا لا يمكن تجاوز التحقيب؟ فهو نظر إلى المسألة من زاوية فلسفية ما بعد حداثية، لأنّه كما قال الأستاذ ياسر كانت هناك تحقيبات وكلّ مجال يخضع لتحقيبات. ولكن من بعد الحداثة جرى إلغاء التحقيبات والتصنيفات. إذا ذهبنا إلى حقل اللسانيات وبالخصوص اللسانيات التطبيقية فنؤمن أنّه كان هناك وجود للتصنيفات عندما يتحدثون عن طرق التدريس. فكانت طرق التدريس التي نعدّها تصنيفات، لكن جاءت ما بعد طرق التدريس مع رائدها الهندي Komara Vadivulu فتمّ إقصاء كلّ أنواع التصنيفات. لكن هذا الإقصاء لم يتمّ بصورة عشوائية، بل وفقًا لشروط أساسية لا يمكن الاستغناء عنها وهي مفهوم Particularity أي خصوصية الموضوع المدروس تاريخيًا. هناك أيضًا شرط الإمكان Possibility وهو يتعلّق بإمكانية دراسة الموضوع التاريخي، بالاستغناء عن التحقيبات. وهناك أيضًا Practicality أي العملية. أي مدى إمكانية أن يكون هذا البحث التاريخي عمليًا. ولكي أختم، أقول إنّه يمكن الاستفادة بصورة كبيرة في موضوع التاريخ من اللسانيات لأنّ كلّ المجالات الإنسانية استفادت من مجال اللسانيات. وعليه، لماذا لا يكون مجال التاريخ مثلها؟

عبد المنعم أحمتي (طالب برنامج التاريخ): انطلاقًا من مفهوم التحقيب، وهو تقسيم التاريخ لفترات متميزة، وانطلاقًا من الهدف الأساسي وهو يعني التموقع في الزمان لكي يعرف المنطلق والمكان الذي سننطلق منه، نحن متموقعون في الزمن. إذا اتّبعنا التحقيب الأوروبي، فنحن متموقعون في الزمن نفسه والهدف هو محقق. إذا نظرنا إلى المسألة من جهة أخرى في مسألة الهوية والخصوصية والتخلص من الإثنو أوروبية، فهنا سنتحدث عن نقطة أخرى يعني هل نحن امتداد، كما يقول عبد الله العروي في كتابه مفهوم التاريخ، لذلك التاريخ الأوروبي؟ إذا كنّا نعدّ أنفسنا امتدادًا له، فسيكون التحقيب الأوروبي مسألة محسومة. وإذا كنّا نعدّ أنفسنا خصوصية ولها هوية إسلامية أو ما إلى ذلك فيعني أنّه يجب التفكير هنا أساسًا في مسألة التحقيب، انطلاقًا ممّا تمّت إليه الإشارة في المداخلة السابقة.

محمد الطاهر المنصوري: بصفتي مؤرخًا، لا يمكنني أن أقول إنّ باستطاعتنا أن ندرس التاريخ من دون تحقيب. وهذا الأمر يعني أنّه نوع من المجازفة الفكرية التي لا تستند إلى أرضية تاريخية حقيقية. هذا الأمر هو نقطة أولى. النقطة الثانية هي أنّ التحقيب يشير إلى مسألة التواصل والقطيعة التي ذكرها بلبول، لأنّ اختيار التاريخ في سلّم الزمن هو دليل على أنّ هناك قطيعة بين عصرٍ انتهى وعصر بدأ. هذا الكلام من الناحية النظرية أو من الناحية الاصطلاحية ممكن. من الناحية العلمية غير ممكن، لأنّ هناك ظواهر اجتماعية واقتصادية وثقافية وذهنية تَعبر الزمن. ومن هنا، فالمؤرخ يجب أن يأخذ في الحسبان أمرين: أمر نقاط القطيعة المتفق عليها. ولكن عندما يدرس الظاهرة يدرسها منذ انطلاقها إلى انتهائها.

يوسف الشويري: أحبّ أن أشير فقط إلى أنّ التحقيب نفسه له تاريخ. وعليه، لا يجوز استخدام التحقيب وكأنّه نظرية بحدّ ذاتها. يعني أنّ كلّ عصر له تحقيب معيّن وله مفهوم معيّن للتحقيب. ومن هنا، لا وجود لتحقيبٍ في المطلق. أشير إلى أنّ ما لُمّح إليه وما رُكّز فيه هو نظرية الحديث عن التحقيب. انطلق ما بعد، أظن كتاب ميشيل فوكو Michel Foucault بمعنى أنّ كلّ فترة تاريخية معيّنة لها مجموعة من المفاهيم والقواعد والأسس التي منها تفهم الأشياء. فمعنى أنّ الناس في العصر الكلاسيكي كانوا يدرسون شكل النبتة أو شكل الحيوان. وفي القرن التاسع عشر بدأنا ندرس وظيفة الشيء. فإذا أردنا أن نتحدث عن التشريح ليس عن شكل اليد لكن عن وظيفة اليد. فكيف تختلف وظيفة اليد عن وظيفة العين ووظيفة القدم. وعليه، وظيفة الحدث هي التي ندرسها الآن. وأعتقد أنّه لا يجوز لنا بوصفنا عربًا ومسلمين إذا شئتم أن نرفض شيئًا قبل أن نحصل عليه. ومعنى أنّ جميل الكلام عن المفاهيم العربية وعن الغربية والاستشراق وأن نلتزم نحن ما يفرضه علينا الآخرون. ولكن إذا لم نحصل على هذا الشيء فكيف نستطيع أن نرفضه؟ يجب أن نستحوذ عليه ونتقنه، ثم نرفضه إذا شئنا. لكن لا نفعل ذلك قبل أن نحصل عليه.

حيدر سعيد: أولًا، لا نستطيع أن نتحدث عن تحقيبٍ واحد؛ فكلّ موضوع يفرض تحقيبًا خاصًا. لكن أنا أيضًا أتحفّظ على قَصْر التحقيب على حقل التاريخ. كلّنا، نحن المشتغلين في العلوم الاجتماعية، نمارس هذا التحقيب. لا أعتقد كذلك أنّ التحقيب هو عمل أكاديمي مختبري. التحقيب مرتبط بالسياسة ومرتبط حتى بالمخيال الاجتماعي. النقطة الأساسية التي أريد أن أقولها. نعم هناك ربما فرْض لنوع من التحقيبات لكن أعتقد أيضًا أنّ التحقيب مرتبط بتحولات في البنية. والآن وصلنا إلى ميشيل فوكو فهو أخيرًا مرتبط بالمصطلح الذي استعمل بالأبستمولوجيا وتاريخ الأفكار بالقطيعة البنيوية. لكن ماذا يحدث؟ أعتقد أنّ الالتباس هو في تداخل البنى. عندما نقول "ما قبل الدولة العراقية الحديثة" و"ما بعد الدولة العراقية الحديثة"، نحن نتحدث عن قطع سياسي. عن قطيعة في المستوى السياسي. هذا ليس أمرًا مفروضًا من الخارج. لكن ما يحدث هو بداخل البنى. فهناك من يتصور أنّ هذه القطيعة السياسية ترافقها قطيعة اجتماعية وثقافية من دون أيّ دليل على أنّ هذا يعني التحوّل السياسي. القطيعة السياسية فرضت تحولات في البنية الاجتماعية وفي البنية السياسية.

الجلسة الثانية
تحقيب المجالات: تجارب ومقاربات

(رئيس الجلسة: عبد الحميد هنية)

القسم الأول: المداخلات

عبد الحميد هنية: نبدأ الآن، إذًا، الجلسة الثانية "تحقيب المجالات: تجارب ومقاربات"، ونبدأ مع عبد الأحد السبتي من خلال "نظرات حديثة في تحقيب تاريخ المغرب". عبد الأحد السبتي أستاذ التاريخ بجامعة محمد الخامس، الرباط - المغرب، وله في مجال التحقيب كتابات عديدة. ونُعطي الكلمة إذن للأستاذ عبد الأحد السبتي.

عبد الأحد السبتي

نظرات حديثة في تحقيب تاريخ المغرب

يرفض المؤرّخ أحيانًا أن ينشغل بالتنظير أو بالإبستيمولوجيا التاريخية، بدعوى أنّ الأهم هو وصف الوقائع انطلاقًا من المصادر، وفي الآن نفسه فهو يستعمل بالضرورة، عن قصد أو عن غير قصد، مفاهيم صاغها آخرون. وبالطريقة نفسها، قد يرى المؤرّخ التحقيب ترفًا لا فائدة فيه، بينما تشتغل هذه المسألة بصفة ضمنية في عدد من الاختيارات التي يتبنّاها الباحث عندما يختار موضوعًا معيّنًا للدراسة. ويحضر التحقيب في اختيار سلّم زمني معيّن، وحقبة معيّنة، ومنعطفات معيّنة، إلى غير ذلك من العمليات الذهنيّة التي تقيم علاقة بين شكل التحقيب ومحتواه. والسبب في كل هذا أنّ المؤرّخ يشتغل حول الزمن كيفما كانت نوعية اهتماماته.

ننطلق من فرضية أولية، وهي أنّ البحث التاريخي الحديث في المغرب وحول المغرب، اعتمد توفيقًا بين تحقيب ينبني على معيار السلالات الحاكمة، وتحقيب يقوم على النموذج الرباعي الفرنسي الذي يميّز بين التاريخ القديم والوسيط والحديث والمعاصر. على أنّ النموذج الأنجلوسكسوني يطلق على الحقبتين الأخيرتين صفتي ما قبل الحديث والحديث. وقد أصبح من قبيل تحصيل الحاصل أنّ خطاطة التحقيب الفرنسي تحمل بصمات المركزية الأوروبية، غير أنّ ورش البحث في تاريخ المغرب لم تستقرّ على تحقيب بديل. وإضافة إلى ذلك، يتمّ أحيانًا اعتماد القرن، وهو ما حصل مع القرنين الخامس عشر والتاسع عشر. فالأول انتقال من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، والثاني ينتمي إلى الحقبة المعاصرة ويسجّل الانتقال من الضغط الأوروبي التمهيدي إلى حقبة الحماية الفرنسية الإسبانية. وسوف نتأمل المضامين التي تعطى لهاتين المرحلتين الانتقاليتين.



أولًا، القرن الخامس عشر

لقد تمّ إبراز هذا القرن بصورة منهجية في كتاب **تاريخ المغرب: تحيين وتركيب**[1]. يبدأ القرن الخامس عشر مع الاحتلال البرتغالي لمدينة سبتة عام 1415، وينتهي مع أول بيعة تلقّاها الأمير السعدي في منطقة سوس بالجنوب عام 1510. وتتمثّل السمتان الأساسيتان في اختلال التوازن مع أوروبا، والانتقال من الكيانات الإمبراطورية إلى الدولة الترابية، ومن دولة العصبية إلى دولة الشرفاء السعديين ثمّ العلويين. وهناك مكوّنات أخرى مثل:

- تفكك الدولة المركزية والتنظيمات القبلية الكبرى.
- تراجع النشاط التجاري والحياة الحضرية.
- الاحتلال البرتغالي لعشر مدن تقع على امتداد الساحل الأطلسي.
- الدور المركزي الذي أدّته الحركة الصوفية بصفتها دينامية أطّرت مقاومة الاحتلال الإيبيري وساندت قيام حكم السعديين.

إنّ تحديد ملامح القرن الخامس عشر يثير عدّة ملاحظات على مستوى الترابط الزمني. وفي علاقة هذه الحقبة بما سبقها. فالكتاب يخبرنا أنّ عناصر الأزمة الاقتصادية والسياسية بدأت في منتصف القرن الرابع عشر مع الطاعون الكبير (1348)، واغتيال السلطان أبي عنان (1358). واختلال التوازن مع أوروبا يعود من الناحية العسكرية إلى هزيمة العقاب التي منيت بها دولة الموحّدين عام 1212، ومن الناحية الاقتصادية إلى القرن الثاني عشر الذي أنجزت خلاله أوروبا أول ثورة فلاحية.

وفي مستوى آخر، سوف يكون من المفيد أن نربط بين التطوّر الخاص بالمغرب، وتحقيبات أشمل مثل تحقيب مارشال هودجسون والمقاربات الحديثة للتاريخ العالمي. ثمّ كيف يمكن الحديث عن انتهاء دولة العصبية في المغرب بينما تقول بعض التنظيرات (إرنيست غلنير) باستمرار الاختلاف بين استمرار انتماء المغرب إلى النموذج الخلدوني وقيام النموذج العثماني الذي يرتبط ببناء جهاز بيروقراطي؟ وفي الإطار نفسه، فإنّ الكتاب التركيبي لدنيال ريفيه **تاريخ المغرب: من إدريس الأول إلى محمد السادس**[2] حاول العودة إلى التحقيب السلالي، ليتبيّن استمرار مسلسل بناء تقاليد الدولة المخزنية، على الرغم من القطيعة المفترضة التي يمثّلها القرن الخامس عشر. وهكذا يمكن الانتقال بمصطلح الدولة من المفهوم الدائري (دولة السلطان والسلالة) إلى مفهوم المؤسسة (من دولة العصبية أو الشرفاء إلى الدولة المخزنية).

ثانيًا: القرن التاسع عشر

يمتدّ هذا القرن من 1800 إلى 1900، بل هناك إجماع على نقطة الانتهاء (1912)، واختلاف في نقطة البداية 1830 (احتلال الجزائر) أو 1790، إذ ينطلق "القرن التاسع عشر الممتد" في 1790، حيث يتزامن عهد السلطان سليمان (سليم الثالث؟) مع حدث احتلال بونابارت مصر، وبداية التهديد الأوروبي[3].

1 مجموعة مؤلفين، **تاريخ المغرب: تحيين وتركيب**، محمد القبلي (مشرف ومقدم) (الرباط: المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2011).

2 Daniel Rivet, *Histoire du Maroc: de Moulay Idrîs à Mohammed VI* (Paris: Fayard, 2012).

3 مجموعة مؤلفين.

يحمل هذا القرن دلالات مركبة. فقد تمّت دراسته وفق منظورين بالأساس: من جهة أولى التدخل الكولونيالي، ومحاولات إصلاح الدولة، ومن جهة ثانية مونوغرافيات التاريخ المحلي الذي يُعنى بتطوّر القبائل والمناطق. ثم إنّ هذا القرن هو في الآن نفسه مرحلة ما قبل الاستعمار، ومرحلة التدخل الاستعماري الذي لا ينقصه سوى جانب السيادة السياسية الصورية (Hypocolonisation)، على شاكلة تجربة إيران والصين. وقد أثّرت هذه الازدواجية في إنتاج المصادر (الحوليات التقليدية، وأدبيات الاستكشاف الأوروبي، والأرشيف المخزني والأوروبي)، وهو ما يضع المؤرّخ أمام زخم استثنائي يساعده على التقاط زوايا جديدة من التاريخ الاجتماعي والثقافي. وقد أتيح لي أن أساهم في هذا الاتجاه ببحثين اثنين يسائلان ثنائيتين سائدتين.

يعدّ القرن التاسع عشر قرن الاصطدام بين المحلّي والدخيل. وإذا بموضوع التاريخ الثقافي لمشروب الشاي يضعنا أمام صورة مغايرة[4]. كان المنطلق هو اكتشاف قصيدة مطوّلة مكتوبة بالأمازيغية، نظمها عام 1895، شاعر مغمور من جنوب غرب المغرب. إنّ أوروبا تسعى إلى استعمارنا بواسطة الشاي والسكر، وفي الآن نفسه يرسم الشاعر صورة لصينية الشاي بصفتها استعارة للمصلى وفضاء يستقبل فيه السلطان وفود السكان (المشور)، ويدعو الشاعر عامة الناس إلى تجنّب الشاي لأنّه ترف خاص بعلية القوم.

إنها إذًا مفارقة بناء التقليد في زمن التحديث. يبتكر المجتمع "مشروبه الوطني" انطلاقًا من مادة فرضتها عملية الغزو الاقتصادي الأوروبي، إذ حصل تكامل بين بريطانيا العظمى التي تمدّ السوق المغربية بالشاي الصيني وفرنسا التي تمدّها بالسكر الآتي من معامل التكرير بمرسيليا. ويتيح لنا الموضوع أن نربط القرن التاسع عشر بالقرن العشرين، وتتبّع مسلسل انتقال الشاي من مستوى الترف إلى مستوى الغذاء التعويضي في الأوساط الشعبية، ومن مشروب القصر السلطاني إلى مشروب النخبة، ثمّ مشروب ذكوري، ثمّ مشروب عائلي. وهكذا نكتشف نوعًا من التشابه مع النمط الإنكليزي في محاكاة المجتمع للمركز السلطاني. كما أنه في مجال ثقافة الأشربة، هناك توازٍ بين اختلاف بريطانيا عن أوروبا القارية، واختلاف المغرب عن المجال العثماني الذي عرف انتشار القهوة بصفتها مشروبًا وفضاءً عموميًا.

ومن جهة أخرى، يسود عند المؤرّخين تمثّل القرن التاسع عشر بصفته حقبة أدّى خلالها التدخل الأوروبي إلى تأزيم العلاقة بين الدولة والمجتمع، ومن ثمّ فدراسة أشكال التوتّر تقوم هي الأخرى على ثنائية التوازن السابق والخلل الطارئ. وقد أتيح لي أن أسائل هذه الثنائية من خلال دراسة ظاهرة تأمين الطرق بمقابل مادي من قوى محلّية قبلية أو دينية (شرفاء ورؤساء زوايا صوفية)، أي "الزطاطة" التي تمثّل تنويعة محلّية لظاهرة الخفارة المعروفة في المجتمعات العربية منذ ما قبل الإسلام[5]. هل قطع الطريق ظاهرة جديدة في القرن التاسع عشر؟ ربّما عمل السياق الجديد على الزيادة في حدّتها، مثلما وقع في القرن الخامس عشر كما ورد في الكتاب الجماعي السابق الذكر. غير أنّ هناك مؤشّرات تدلّ على قدم الزطاطة، وإضفاء الشرعية الفقهية على عرف أداء جُعل لمن يتولّى "تزطيط" المسافرين في الطرق المخوفة، منذ القرن السابع عشر على الأقل. كما أنّ الفقهاء ناقشوا العلاقة بين ثمن الزطاطة والإرشاء وثمن النفوذ. ومن ثمّ بدا لي من الجائز منهجيًّا أن ننطلق من القرن التاسع عشر لتحديد ملامح الزطاطة، بصفتها ظاهرة اجتماعية كلّية (بحسب مصطلح مارسيل موس)، لأنّها تؤثّر في هيكلة جوانب تاريخية متعددة، تنتمي إلى الاقتصاد والسلطة السياسية والقانون وحتّى المخيال.

وبعد ذلك تناولت قضية أمن الطرق بطريقة استرجاعية تمتدّ حتّى مرحلة تأسيس الدولة المركزية في "العصر الوسيط"، وارتباط هذه الدولة بمراقبة محاور تجارة العبور، وذلك من خلال نمذجة خطابات أدبيات الاستكشاف، والحوليات السلطانية، ومناقب الأولياء،

4 عبد الأحد السبتي وعبد الرحمان لخصاصي، **من الشاي إلى الأتاي. العادة والتاريخ**، ط 1 (الرباط/ الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية / سلسلة بحوث ودراسات رقم 25، مطبعة النجاح الجديدة، 1999)

5 عبد الأحد السبتي، **بين الزطاط وقاطع الطريق. أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2009)

والنصوص القانونية التي تشمل الأعراف القبلية والأدبيات الفقهية. وفي كلّ هذه الخطابات تتقاطع عمليات الوصف والسرد وتحديد الأنماط المعيارية. وفي الختام، أودّ أن أدلي بخلاصتين:

- يوجد خلف هذا التوتّر بين أشكال التحقيب توتّر آخر بين الحدث والبنية، أي بين الثابت والمتحوّل.
- تتأثّر عمليات تجديد التحقيب بأدوات الأنثروبولوجيا، وما يطرأ من إعادات النظر في دراسة التاريخ العالمي.

عبد الحميد هنية: شكرًا لعبد الأحد السبتي، فهو في نهاية الأمر "يقفز" بنا إلى عالم آخر؛ القطيعة والعتبة. ومن ثمّ، إلى نظرة أخرى إلى تقسيم ما (لا أريد أن أستعمل كلمة "تحقيب")، ولكنّ ذلك في إطار مواضيع محدّدة. الكلمة الآن لعصام نصار لكي يحدثنا عن التحقيب التاريخي في السياق الفلسطيني.

عصام نصار

حول الزمن التاريخي في كتابة تاريخ فلسطين والفلسطينيين

الزمن هو دومًا موضوع التاريخ، كما أشار المؤرّخ الألماني راينهارت كوسيليك[1] Koselleck. لكنّ الزمن التاريخي، وعلى الرغم من دورانه في سياق الزمن الطبيعي، فإنّه من غير المقتصر عليه، فهو، أي الزمن التاريخي، يرتبط بالبنية السردية، والتي هي من نتاج عمل المؤرّخ. وفكرة أنّ الزمن التاريخي لا يمكن اختزاله في الزمن الطبيعي هي فكرة حديثة النشأة، كما يشير بندكت اندرسون Benedict Anderso، وترتبط بنشأة العلوم العلمانية على حدّ تعبيره عبر مترجمه للعربية[2]. وجاء التزمين التاريخي الحديث ليحلّ محلّ التزمين السابق المعتمد على السلالات والزمن الديني، وهو ما يصفه اندرسون "بالزمن العمودي" المرتبط بالخلق بدايةً والخلاص نهايةً للتاريخ.

الزمن التاريخي، كما يفهم اليوم بعد نشأة العلوم الإنسانية العلمانية الحديثة، يجب أن يفهم كونه "الزمن المتجانس الفارغ"، بحسب وصف والتر بنيامين واستخدام اندرسون لذاك الوصف. إنه الزمن الأفقي الشامل لفكرة "في الوقت ذاته"، والمتفق عليه عبر التوافق الموقت، والذي يقاس بالساعة والرزنامة[3]. وهو الزمن السردي الروائي، والذي هو في حدّ ذاته عبارة عن تشكيل تاريخي أكثر من كونه الإطار العام الذي يتشكّل من خلاله التاريخ. ولهذا فإنّ الزمن هذا هو زمن له تاريخ، وأنّ التاريخ هو زمنه. إنه الزمن الذي تتشكّل وتسير عبره الجماعة السياسية المتخيّلة التي هي الأمّة. أي إنّه الزمن القومي. فلئن كانت قضية الزمن التاريخي والتزمين إشكالية جوهرية في التأريخ (الأسطغرافيا)، بما هي خاضعة لرؤى فلسفية مختلفة باختلاف المدارس التاريخية، فهي في سياق التاريخ القومي الإشكالية الأساسية.

فتاريخ الجماعات المتخيّلة يستند إلى زمن الأمّة، بما هي تكوّن تاريخي، والذي يرى في حدثٍ ما بداية تاريخها وفي حدث آخر اكتمال تشكّلها. وفي هذا السياق فإنّ شكل زمن الأمّة التاريخي وتراتبيته جزء أساسي من كيفية تخيل الجماعة / الأمّة بذاتها. واختلاف مثل هذا

1 الاقتباس من مراجعة كتاب كوسيليك المنشور بالألمانية:
John Zammito, "Koselleck's Philosophy of Historical Time(S) and the Practice of History," *History and Theory*, vol. 43 (February 2004), p. 124.

2 بندكت اندرسون، **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ثائر ديب (مترجم) عزمي بشارة (مقدم) (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 85.

3 المرجع نفسه.

الزمن القومي هو جزء أساسي من اختلاف تواريخ الأمم المختلفة، فإن رأينا أنّ تاريخ تركيا يبدأ من مصطفى كمال والحرب التركية اليونانية على سبيل المثال، فإنّ رؤيتنا لطبيعة التاريخ القومي التركي مختلفة تمامًا عمّا إذا اعتمدنا تاريخ الدولة العثمانية بداية لتاريخ تركيا.

ومن دون الاستفاضة في النقاش النظري حول الزمن التاريخي، نظرًا لضيق المساحة لهذه العجالة، فإنّ معالجة التزمين في موضوع تاريخ فلسطين هي أساسية لتخيّل فلسطين والفلسطينيين من حيث الطبيعة والماضي والمستقبل. وهذا ما أرغب في النظر إليه في مساهمتي هذه. لكن قبل البدء في المعالجة، أرغب في أن أشير، متفقًا مع بشارة دوماني، أنّ هناك فصلًا حادًا في كتابة تاريخ فلسطين، من حيث هي مكان، عن كتابة تاريخ الفلسطينيين من حيث هم جماعة سياسية متخيّلة، في عملية البحث التاريخي الأوروبي أولًا، والصهيوني لاحقًا[4].

فكلما ازدادت معرفة المؤرّخين بتاريخ هذا البلد في علاقته بالأديان، قلّ ظهور سكان البلد في التاريخ. إنّ الدراسة الأوروبية، وبخاصة تلك التي سادت في القرن التاسع عشر، عنيت بفلسطين بصفتها أرض التوراة والإنجيل وموقع القصص الواردة في هذه الكتب المقدسة، وليس بمن عاش فيها، وشكّل بنًى اجتماعية واقتصادية وثقافية ميّزتها عن غيرها من البلدان.

وجاء الخطاب التاريخي الصهيوني ليستمر في هذا النمط من إنتاج المعرفة التاريخية بصفة انتقائية، يربط البلاد ليس بمن يعيش فيها، بل بمن يرغب في السيطرة عليها واستعمارها عبر انتقائية ترى في الحوادث التاريخية، سواء حوادث وقعت أم أساطير دينية، مرجعيته الوحيدة. وعليه فالتزمين السائد في الخطاب الصهيوني التاريخي هو تزمين مرتبط بمسألة الهيكل اليهودي، معتمدًا فكرة أنّ الزمن التاريخي يقسّم إلى مرحلة الهيكل الأول (هيكل سليمان). وهي المرحلة التي يرى أنها بدأت ببناء الهيكل في حوالى 960 قبل الميلاد وحتى تدمير الهيكل في حوالى 586 ق. م. تليها مرحلة الهيكل الثاني (هيكل هيرودوس) من حوالى 530 ق. م. حتى 70م. والمرحلة الثالثة تبدأ بقفزة زمنية كبيرة مبتدئة في القرن التاسع عشر وغير منتهية إلى يومنا هذا، وهي مرحلة عودة اليهود إلى فلسطين أو بداية الزمن الصهيوني. فإذا كان تزمين تاريخ فلسطين لدى مستشرقي أوروبا والولايات المتحدة قد ارتبط بالزمن الإنجيلي، فإنّ تزمين تاريخها لدى المؤرّخين الصهاينة يستند إلى زمن اليهود فيها.

لكنّ السؤال الملح في رأيي هنا، يرتبط بكيفية تزمين تاريخ فلسطين في إطار الكتابة التاريخية العربية والفلسطينية. وفي هذا السياق أودّ أن أشير إلى ثلاثة أنماط من التزمين نجدها لدى مؤرّخي فلسطين غير الصهاينة المعاصرين. الأول يجعل الفتح الإسلامي لفلسطين بداية تاريخ العرب في فلسطين. ويجعل الثاني الهجرة الصهيونية بداية لتاريخ الشعب الفلسطيني. أمّا النمط الثالث، وهو الأحدث لدى المؤرّخين، فيبدأ من منتصف العهد العثماني بداية لتشكّل الهوية الفلسطينية لسكان فلسطين.

إلى جانب هذه الأنماط، نجد البعض يذهب إلى أنّ جذور تشكّل الهوية الفلسطينية يعود إلى العصور القديمة، وتحديدًا إلى الفترة الكنعانية. وهي تسبق زمنيًا البدايات التي يأخذها التأريخ الصهيوني لتاريخ تشكّل الهوية اليهودية في فلسطين. نجد هذا نمط من التزمين منتشرًا وواسع الانتشار في سياق الخطاب السياسي الفلسطيني، أكثر ممّا هو في سياق البحث التاريخي الجدّي. مع أنّه توجد بعض الدراسات التاريخية القليلة التي تدعم هذه المقاربة. وهو بذلك أقلّ شيوعًا وأقلّ سلطوية في سياق التزمينات السائدة لدى عموم المؤرّخين، ولهذا فلن نلتفت إليه في سياق هذه الورقة[5].

---

4 Beshara B. Doumani, "Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestinians into History," *Journal of Palestine Studies*, vol. 21, no. 2 (winter 1992), pp. 5 - 28.

5 نجد هذا النمط من التزمين إلى حد ما لدى الباحث الياس شوفاني في كتابه: **الموجز في تاريخ فلسطين السياسي منذ فجر التاريخ وحتى سنة 1949** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1996) وأكثر حداثة في كتاب باسم رعد بالإنكليزية:
Bassem L. Ra'ad, *Hidden Histories: Palestine and the Eastern Mediterranean* (London: Pluto Press, 2010).



الزمن الإسلامي الفلسطيني

يذهب المؤرّخون الإسلاميون، وبدرجة أقلّ القوميون العرب، إلى أنّ بداية تاريخ شعب فلسطين تعود إلى الفتح الإسلامي في القرن السابع الميلادي، حين بدأت عملية تعريب السكان وانتشار الإسلام في مجتمعهم[6].

وتجد هذه الرؤية في فكرة التسامح الإسلامي تجاه المسيحيين نقطة انطلاقتها، مستندة إلى ما يعرف "بالعهدة العمرية"، إشارة إلى الوثيقة التي منحها الخليفة عمر بن الخطاب لمسيحيي القدس ضامنًا لهم فيها حرية العبادة. ويرتبط الزمن الثاني في هذا النمط من التزمين، بالاحتلال الصليبي لفلسطين في العام 1099م، بصفته أول محاولة أوروبية لاحتلال فلسطين وتهجير سكانها، منطلقًا إلى الزمن الثالث وهو زمن تحرير القدس من الصليبيين قرب نهاية القرن الثاني عشر الميلادي على يد صلاح الدين الأيوبي. أمّا الزمن الرابع في هذا الخطاب، فيرتبط ببدايات النشاط الأوروبي الاستعماري الحديث وسقوط الدولة العثمانية بصفتها دولة خلافة، وبروز المشروع الصهيوني واحتلال فلسطين، وتحديدًا مدينة القدس عام 1967.

الزمن الوطني الفلسطيني

يرجع المؤرّخون القوميون الفلسطينيون بداية تاريخ فلسطين الحديث إلى بداية الهجرة الاستيطانية اليهودية إلى فلسطين في القرن التاسع عشر، منطلقين منها إلى مراحل تطور المشروع الصهيوني وبدايات النضال الفلسطيني ضد هذا المشروع.

والمراحل الأساسية في هذا التزمين هي حوادث جسام، أو قرارات دولية محددة أثّرت في قضية فلسطين مثل الحرب العظمى، ووعد بلفور، وحوادث البراق / المبكى عام 1929، وثورة فلسطين عام 1936، ومن ثمّ قرار تقسيم فلسطين والنكبة الفلسطينية، منطلقين لتأسيس منظمة التحرير وبروز حركة المقاومة الفلسطينية في ستينيات القرن العشرين، والمراحل المختلفة في تاريخها السياسي والعسكري وصولًا إلى المرحلة الراهنة[7].

الزمن العثماني الفلسطيني

بدأ بعض المؤرّخين في العقود الماضية القريبة من كتابة تاريخ الفلسطينيين مبتدئين من المرحلة العثمانية في تاريخ فلسطين (1517 حتى 1918)، وبالتحديد منذ نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر. وقد استندوا في ذلك إلى الوثائق العثمانية، مثل سجلات المحاكم الشرعية المتوافرة في محاكم فلسطين والأرشيف العثماني. تشير هذه الوثائق، بالتزامن مع الوثائق الشخصية والسير الذاتية والتواريخ المحلية، إلى الاستمرارية في تاريخ العوائل والقرى والمدن. وتوثّق الخلافات حول الأملاك أو قضايا ميراث أو غيرها.

ويجد أصحاب هذا التزمين استمرارية موثقة لحياة الفلسطينيين. وعمومًا فهم يستخدمون التزمين السياسي المحلّي، مثل فترات حكم باشوات، أو التزمين السياسي العثماني، والذي يرى في القرن الثامن عشر مرحلة أولى تليها مرحلة الحكم المصري في العقد الثالث من القرن التاسع عشر، يليها زمن التنظيمات العثمانية بما فيها التغيرات المتعلقة بإصدار قانون الأراضي، والذي كان تحوّلًا في طبيعة

---

6 هناك العديد من الأمثلة على نمط التأريخ الإسلاموي هذا، أذكر منها هنا كتابًا للمنظر الإسلاموي محمد عمارة، **إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين** (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1998).

7 ربما أهم ممثل لهذا الاتجاه في التزمين هو عبد الوهاب الكيالي في كتابه **تاريخ فلسطين الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990).

الملكيات، وتوسعًا في ملكيات العائلات المتنفذة، وبروز دور هذه العائلات في سياق ما يعرف بالأعيان، والذين برز دورهم أكثر بعد تشكيل مجلس المبعوثان العثماني وتأسيس مجالس بلدية في المدن الكبرى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[8]. الزمن اللاحق بالعادة هو فترة حكم السلطان عبد الحميد الثاني، والتي بدأت عام 1876 وانتهت عام 1909، لتليها مرحلة حكم جمعية تركيا الفتاة على إثر ثورة 1908، والتي استمرت حتى نهاية الحرب العظمى وبداية الاحتلال البريطاني. وفي هذا السياق يرى البعض أنّ المرحلة العثمانية لم تنتهِ بنهاية حكم العثمانيين، بل استمرت عمليًا خلال فترة الحكم العسكري البريطاني، وإن كانت في صورة مرحلة عتبية[9].

إنّ أنماط التزمين الثلاثة هي الغالبة لدى مؤرّخي فلسطين المعاصرين، وإن كانت ربّما هناك أنماط أخرى أقلّ شيوعًا. كلّ من هذه الأنماط يحاول بصورة ما أن ينتج تاريخًا قوميًا وتحقيبًا خاصًا به وسردية زمنية محكمة إلى حدّ ما. وكل من هذه التواريخ المتنافسة نوعًا ما، تنتج خطابًا تاريخيًا مختلفًا استنادًا إلى نمط التزمين المتبع. فالتيار المستند إلى التزمين الإسلامي لفلسطين ينتج جماعة فلسطينية إسلامية بالأساس، تعود جذورها إلى الفتح الإسلامي لفلسطين. أمّا التيار الوطني الفلسطيني فينتج جماعته المتخيّلة، والتي تعود بداياتها إلى بدايات المشروع الصهيوني، وتمتاز ببعدها النضالي ضد هذا المشروع. أمّا التيار الثالث والمستند إلى التزمين العثماني، فهو ينتج جماعته المتخيّلة على أنّها استمرار لعملية تطور اقتصادي سياسي ثقافي خاص بسكان فلسطين، حتى قبل أن يكون هناك إطار مميّز يمكن تسميته بفلسطين.

ولأنّ سردية كلّ تيّار من هذه الاتجاهات الثلاثة في الكتابة التاريخية تستند إلى تزمين مختلف، فإنّ مخيلتها التاريخية تنتج تاريخًا قوميًا مختلفًا تمامًا عن الاتجاهات الأخرى. ولا يمكننا الجزم بالطبع بصحة أيّ من هذه التيارات، فلا مجال لفرضية أنّ هناك تاريخًا حقيقيًا وآخر متخيّلًا في سياق اختراع تاريخ الأمم. إنّ ما يقبل النقاش حول صحة التواريخ أو عدم صحتها، يكمن في تفاصيل الحوادث الدقيقة، وليس في سياق الخطاب التاريخي بصفة عامّة. لكنّ دورنا بصفتنا بحّاثة مهتمين بالتاريخ يكمن في كشف نمط السرد والزمن التاريخي المتبع، للبحث عن فرضيات قومية تتعلق بالأيديولوجيا أكثر منها بالحقيقة التاريخية.

عبد الحميد هنية: شكرًا. التاريخ بلا زمن، والزمن بلا تاريخ. فهذه هي خصوصية السياق الفلسطيني، الآن أعطي الكلمة للدكتور عبد الرحيم بنحادة.

عبد الرحيم بنحادة

نماذج في تحقيب التاريخ العثماني

عمرت الدولة العثمانية كما يعلم الجميع مدة ستة قرون من التأسيس في سنة 1299، إلى نهايتها بإلغاء الخلافة وإعلان الجمهورية التركية سنة 1924. طول المدة الزمنية جعل من الضروري تحقيبها. وقد اختلف تحقيب تاريخ الدولة العثمانية من مجال إلى آخر، وخضع لتطور النظرة إلى التاريخ العثماني وفق الأزمنة التاريخية. كما اختلف التحقيب بحسب نوعية المواضيع التي تم طرقها. ويمكن أن نميز في هذا الباب بين ثلاثة أنواع من التحقيب غربي وعربي وتركي.

8 أفضل ممثل لهذا التزمين الجديد هو بشارة دوماني في كتابه: **إعادة اكتشاف فلسطين: أهالي جبل نابلس 1700 - 1900** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1998)

9 Salim Tamari, *Mountain against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture* (Berkeley: University of California Press, 2009).

أولًا: التحقيب الغربي

اهتم المؤرّخون الغربيون بتاريخ الدولة العثمانية منذ الأزمنة الغابرة، ووضعوا كتابات رصدت التطورات التاريخية للمجال العثماني، وعرضت لمختلف المواضيع. وقد تأثرت نظرتهم إلى هذا التاريخ بحسب الظرفيات التاريخية التي أنجزوا فيها كتاباتهم. ويمكن أن نقف هنا عند ثلاثة نماذج:

في النصف الأول من القرن التاسع عشر قام جوزيف فان هامر Joseph von Hammer ، وهو من أعلام الاستشراق الألماني البارزين، بوضع كتاب بعنوان "**تاريخ الإمبراطورية العثماني من البدايات إلى أيامنا**"[(1)]، وينضاف بذلك إلى مجموعة من الأعمال التي أنجزها هذا العلم البارز عن تاريخ الأدب العربي و"أصول الروس" و"القسطنطينية والبوسفور". ويمثل هذا الكتاب طفرة نوعية في تاريخ الكتابة الأوروبية عن الدولة العثمانية، فبعدما كانت أعمالهم تتميز بالسطحية والنظرة الأحادية، أعطى هامر بكتابه هذا بعدًا عميقًا للتاريخ العثماني من خلال اعتماده على المصادر والنصوص العثمانية.

اشتغل هامر لمدة طويلة في المجال الديبلوماسي، فقد أوفد للعمل بالسفارة النمساوية في القسطنطينية. وهناك عكف على دراسة اللغات الشرقية (التركية، والفارسية، والعربية). وهذه المعرفة العميقة باللغات هي التي جعلته ينفذ إلى أعماق البيروقراطية العثمانية، إذ نجده يشارك بصفة مترجم ضمن الوفد الذي رافق السفير العثماني أبا بكر راتب أفندي إلى فيينا. كما مكنته هذه المعارف من الاطلاع الواسع على النصوص الإسلامية المتعلقة بالتاريخ العثماني، وترجمة بعضها إلى اللغة الألمانية أو الإنكليزية.

ويظل كتابه عن الدولة العثمانية أهم ما كتب. وعلى الرغم من الملاحظات التي يمكن أن نسجلها على الكتاب خاصة من حيث توجهه إلى الوصف أكثر من التحليل، فإنّه ظلّ لمدة طويلة عماد المؤرّخين الأوربيين في معرفة التاريخ العثماني. ولم يستطع أي من المؤرّخين الذين جاءوا بعده بلوغ المستوى الذي وصله هامر، من حيث الدقة في وصف الحوادث وتعليلها.

يتكون "**تاريخ الإمبراطورية العثماني من البدايات إلى أيامنا**" من 18 مجلدًا. يعتمد هامر تحقيبًا بسيطًا لا يستند إلى تعاقب السلاطين على غرار ما تمّ العمل به إلى ذلك الحين في الكتابات التاريخية الأوروبية المتعلقة بالدولة العثمانية، بل على تجزيء هذا التاريخ إلى حقب صغيرة، وترتبط علاماتها البارزة بحرب أو اتفاقية سلام مع أوروبا. لنأخذ الأجزاء الستة الأخيرة من الكتاب لنبين ذلك:

الجزء	الحقبة المتناولة
العاشر	1640 - 1623
الحادي عشر	1676 - 1640
الثاني عشر	1699 - 1676
الثالث عشر	1718 - 1699
الرابع عشر	1739 - 1718
الخامس عشر	1774 - 1739

لقد حضرت أوروبا بكل ثقلها في التحقيب الذي وضعه المؤرّخ الألماني، وهو ما ينسجم مع طبيعة النظرة التي كونها الأوربيون عن تاريخ العالم آنذاك، فأوروبا هي مركز العالم والمجالات الأخرى لا علّة لوجودها سوى الارتباط بالعالم القديم.

1 Joseph von Hammer-Purgstall, *Histoire de l'Empire ottoman, depuis son origine jusqu'à nos jours* (Paris : Impr. de Béthune et Plon, 1844).

ستانفورد شاو Stanford Shaw وضع كتابًا بعنوان "**تاريخ الإمبراطورية العثمانية وتركيا الحديثة**"[2]، وقد غطى الكتاب المرحلة الممتدة ما بين قيام الدولة العثمانية في نهاية القرن الثالث عشر وسنة 1975. ويميز شاو بين حقبتين كبيرتين: الأولى وتمتد من بداية الدولة إلى سنة 1808 والثانية من سنة 1808 إلى سنة 1975. وتمثّل سنة 1808 في نظره سنة تحول بامتياز في تاريخ الدولة العثمانية، إذ تمثل سنة تجاوز النظام العثماني القديم والدخول في عالم التحديث. ولعل ما يستخلص من المقترح التحقيبي لشاو هو أنّ تاريخ القرن التاسع عشر العثماني يندرج ضمن مرحلة ممتدة، لا تقيم فرقًا بين تاريخ الدولة العثمانية والجمهورية التركية. وينسجم إلى حد كبير مع ما تروم إليه الأبحاث اللاحقة من التمييز في تاريخ تركيا والدولة العثمانية بين ثلاث حقب هي:

- المرحلة السابقة عن سنة 1453.
- المرحلة الممتدة ما بين 1453 و1839.
- المرحلة الحديثة 1839 إلى 1924.

روبير مانتران Robert Mantran عكف جماعة من المؤرّخين الفرنسيين بإشراف الراحل روبير منتران على إعداد تاريخ تركيبي للدولة العثمانية[3]. وقد عمل الباحثون تحت إشراف روبير مانتران على إعادة النظر في تاريخ الدولة العثمانية من منطلقين اثنين، أولهما يتعلق بما تمّ اكتشافه من وثائق جديدة بعد فتح الأرشيف العثماني، أمّا الثاني فيتعلق باستبعاد الخلفيات الأيديولوجية التي تحكمت لفترة طويلة في صوغ هذا التاريخ.

غير أنّ الأمر لا يتوقف عند ذلك، إذ سعى الباحثون إلى مراجعة التحقيب الذي اعتمد في الكتابات السابقة، إذ يقترح الكتّاب تحقيبًا جديدًا لتاريخ الدولة العثمانية. لقد مرت الدولة العثمانية حسب هؤلاء الباحثين من المراحل التالية:

- مرحلة التأسيس والنشأة وتمتد من قيام الإمارة إلى سنة 1512، أي مرحلة السلاطين الثمانية الأوائل.
- مرحلة الذهبية ما بين 1512 و 1606.
- مرحلة الأزمة ما بين 1606 و 1790.
- مرحلة الإصلاح والتنظيمات.

عندما نتأمّل هذه الحقب المختلفة، يبدو أنّ التحقيب المقترح هو تحقيب توفيقي، يمزج بين التحقيب السلالي والسلطاني والتحقيب الخاضع لاعتبارات مؤسسية وقوة الدولة أو ضعفها. فهو يضع الدولة قاعدة أساسية لمختلف المراحل التاريخية.

إن مرحلة التأسيس تلتفّ في الحقيقة على وقائع وأحداث مفصلية في تاريخ الدولة العثمانية. ومن ذلك مثلًا أنها تتجاوز عن هزيمة الأتراك في معركة أنقرة، وهي هزيمة كان يمكن أن تكون فيصلًا ومنعطفًا في تاريخ الدولة العثمانية. كما يتمّ التغاضي عن الدخول العثماني للقسطنطينية، والذي لا شك في أنه يكتسي أهمية كبيرة ليس في تاريخ الدولة العثمانية فحسب، ولكن أيضًا في تاريخ البحر الأبيض المتوسط وعالم ذلك الزمان.

ومثلما تمّ الالتفاف على منعطفات أخرى في زمن مرحلة النشأة والتأسيس، كان التجاوز عن حوادث مفصلية ومنها مثلًا معركة ليبانتو Battle of Lepanto سنة 1571. وفضل مانتران أن يجعل من سنة 1606 نهاية مرحلة الأوج، والحال أنّ المؤرّخين العثمانيين

2 Stanford J. Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol. 2 (Cambridge: Cambridge University,1977).

3 Mantran, Robert. *Histoire de l'Empire ottoman* (Paris: Fayard, 1989).

أنفسهم يرون أنّ أزمة الدولة تعود بجذورها إلى ما بعد السلطان سليمان القانوني، بل منهم من يربطها بالسنوات الأخيرة لحكم سليمان القانوني. وكانت من تجلياتها الأزمة المالية التي عرفتها الدولة العثمانية، والتي كانت ثورة الجلالين في الأناضول واحدة من تمظهراتها.

ثانيًا: التحقيب التركي

عندما شرع المؤرّخون العثمانيون في كتابة تواريخ عامة للدولة العثمانية في النصف الأول من القرن العشرين، كان التحقيب المعتمد تحقيبًا سلطانيًا يقوم على أساس اعتماد الزمن الذي حكم فيه السلطان حقبة من دون الالتفات إلى ما كان يعتمل داخل المجتمع. وقد سار هؤلاء على نهج المؤرّخين القدامى. غير أنّ بعضهم تجاوز هذا التحقيب، فقد تمّ الاستناد إلى عصور الصدور العظام وليس السلاطين، كما يبدو ذلك في كتاب أحمد صوريا الذي أرّخ للصدور العظام في تاريخ الدولة العثمانية. وتمّ الحديث في هذا الباب عن حقبة الصدر الأعظم القوي صوقللي باشا الذي حكم زمن ثلاثة من السلاطين. كما تمّ الحديث عن عصر الزنبق، وهو عصر مرتبط بزمن أحد الصدور العظام الأقوياء في القرن السابع عشر.

عندما انهارت دولة الخلافة العثمانية سنة 1924، وانتقلت السلطة إلى يد مصطفي كمال، توجه إلى إحداث قطيعة مع الإرث العثماني. ففي نسيان / أبريل 1931، تمّ إحداث مؤسسة التاريخ التركي Türk Tarih Kurumu التي عهد إليها بالبحث في تاريخ تركيا. وقد عملت هذه المؤسسة على تشجيع البحث في تاريخ الأتراك في المراحل السابقة عن الدولة العثمانية، بل عملت هذه المؤسسة على تشجيع البحث الأركيولوجي، وأحدثت لهذه الغايات مؤسسات تعنى بالبحث الأثري. وقد عملت هذه المؤسسات على الاشتغال بالتعاون مع مؤسسات أجنبية (معهد الدراسات الأناضولية، والمعهد الألماني للبحوث الأثرية، والمعهد الهولندي) وشجعت على القيام بحفريات في تاريخ الأناضول.

وقد أثّرت هذه السياسة في منجزات البحث التاريخي، فقطع الأتراك الصلة بالتاريخ العثماني، وعكفوا على الاهتمام بالمراحل السابقة، وباتوا يبحثون عن هوية مفقودة. وقد زاد من تفاقم الوضع الانتقال بالتركية من الحرف العربي إلى الحرف اللاتيني، إذ انفصم الأتراك عن ماضيهم القريب، وبات من الصعوبة بمكان الاطلاع على الوثائق والمصادر التركية القديمة العثمانية التي كانت بمنزلة طلاسم يصعب فكّ ألغازها.

وقد وضعت مؤسسة التاريخ التركي والساهرون عليها تاريخ الدولة العثمانية بين قوسين. وتمّ تحقيب التاريخ التركي على أساس ثلاثي: ما قبل الدولة العثمانية، ومرحلة الدولة العثمانية، ومرحلة الجمهورية. لم تتوجه العناية إلى دراسة تاريخ الدولة العثمانية، بل تمّ تأسيس مؤسسات للاهتمام بتاريخ الأتراك قبيل الدولة العثمانية، وجرى الربط بين المرحلة القديمة من التاريخ التركي والعهد الجمهوري.

ويُعدّ "**التاريخ العثماني**" الذي وضعه أوزون جارشلى[4] İsmail Hakkı Uzunçarşılı أهم كتاب يتناول تاريخ الدولة العثمانية بالتفصيل، كما يعدّ الكاتب من بين الأوائل من الأتراك الذين فتحوا باب البحث في تاريخ الدولة العثمانية من خلال وثائقها. وقبل أن ينجز هذا الكتاب، اهتم أوزون جارشلى بتاريخ المؤسسات العثمانية فوضع كتابًا عن المؤسسات العلمية وآخر عن المؤسسات البحرية، قبل أن يصرف اهتمامه إلى التاريخ التركيبي العام للدولة العثمانية. وتنبع أهمية هذا الكتاب في وضعه تحقيبًا متميزًا للدولة العثمانية. قسم زمن الدولة العثمانية من التأسيس إلى نهاية القرن الثامن عشر إلى أربع حقب:

4 Ismail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983).

- الأولى منها تغطي ما بين قيام دولة السلاجقة إلى فتح إسطنبول.
- أمّا الثانية فتغطي ما بين فتح إسطنبول إلى وفاة السلطان سليمان القانوني.
- أمّا الثالثة فتتعلق بالمرحلة من تولي سليم الثاني العرش إلى معاهدة كارلو فيتس Karlowitz.
- أمّا الرابعة فمن معاهدة كارلوفيتس إلى نهاية القرن الثامن عشر.

الملاحظ أنّ التحقيب المعتمد أخذ في الحسبان التوجهات التي وضعتها مؤسسة التاريخ التركي، فهو لم يكتف بتحقيب الدولة العثمانية منذ السنوات الأخيرة من القرن الثالث عشر، على غرار ما هو معمول به في كل الكتابات، بل ربط بين التاريخ التركي والسلجوقي، وجعل التاريخ العثماني امتدادًا للتاريخ السلجوقي. وهو ما يتساوق والنظرة التي أرادها الجمهوريون للتاريخ العثماني. كما أنه اعتمد محددات لا تنضبط إلى بداية عهد سلطان أو نهايته، بل أدخل بعض الأحداث المفصلية التي رآها علامات بارزة في تاريخ الدولة العثمانية، كمعاهدة كارلوفجه Karlowitz سنة 1699. والواقع أنّ هذه المعاهدة مثّلت علامة محددة في تاريخ الدولة العثمانية، ليس فقط على مستوى العلاقات الدولية للدولة العثمانية فحسب، بل وأيضًا في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمجال العثماني.

هذا التحقيب هو الذي سارت عليه كل الدراسات التركيبية للدولة العثمانية عند الأتراك، وأضيفت إليه حقبة التنظيمات التي امتدت على طول القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بما في ذلك العمل الذي أنجزه خليل إنالجيك.

وقبل سنوات، وبمناسبة الذكرى السبعمئة لقيام الدولة العثمانية، أشرف أكمل الدين إحسان أوغلى على كتاب جماعي هو بمنزلة مراجعات للتاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي للدولة العثمانية. يضع الكتاب تحقيبًا جديدًا لتاريخ الدولة العثمانية يميز بين حقبتين، الأولى من سنة 1299 إلى 1774، والثانية من 1774 إلى 1924. ويرى أصحاب الكتاب أنّ هذه السنة هي التي تمثّل فيصلًا في تاريخ الدولة العثمانية.

ما يمكن أن نسجله عن هذا التحقيب:

- أولًا إعادة النظر في نقطة البداية، فهو لا يربط الدولة العثمانية بالدولة السلجوقية، بل يؤرخ لها منذ أن كانت إمارة حدودية.
- ثانيًا اعماد المؤلفين المشاركين في هذا الكتاب تاريخ توقيع معاهدة كوجك قينارجه بين الدولة العثمانية وروسيا منعطفًا أساسيًا في التاريخ العثماني.

أنه تحقيب يتقاطع، كما يبدو ذلك واضحًا، مع بعض التحقيبات الأوروبية التي أكدت أن معاهدة كوجك قينارجه تشكل منعطفًا أساسيًا في تاريخ الدولة العثمانية. ويعدّ هذا التقاطع مؤشّرًا لإعادة النظر التركية في تحقيب التاريخ، وينسجم أيضًا مع طبيعة الكتاب الذي أراده مؤلفوه تركيبًا للدراسات السابقة غربية كانت أو تركية حول تاريخ الدولة العثمانية.

ثالثًا: التحقيب العربي

لم تتخلص معظم الدراسات التاريخية العربية من التحقيب السلطاني الذي طغى على الأدبيات التاريخية الأوروبية في بداية القرن العشرين، حتى عندما تعلق الأمر بمواضيع غير سياسية، أو لا تمتّ للتاريخ السياسي بصلة إلّا نادرًا. ويظهر هذا التوجه في الكتابات التاريخية العربية الأولى عن الدولة العثمانية كالكتاب الذي أنجزه فريد بك المحامي بعنوان **تاريخ الدولة العلية العثمانية**[5]. واستمر

5 محمد فريد بك المحامي، **تاريخ الدولة العلية العثمانية** (بيروت: دار السبيل، 1977).

هذا التوجه في الكتابات العامة التي تناولت تاريخ الدولة العثمانية. ويمثّل كتاب **العثمانيون: المؤسسات والاقتصاد والثقافة**[6] تميزًا في هذا الباب من حيث اقتراحه تحقيبًا مؤسسًا على الاستفادة من مختلف التحقيبات تركية أكانت أم غربية.

وإذا ما تركنا جانبًا هذا النوع من الكتابات التي سعت إلى تقديم صورة شاملة أو تركيبية للتاريخ العثماني، فإنّ التحقيب العربي للدولة العثمانية اختلف بين مجال وآخر، وتمّ تطويعه ليأخذ تلوين المجال المؤرّخ له. ويمكن أن نورد في هذا الباب نموذجين:

- النموذج المصري الذي يميز في التاريخ العثماني بين حقبتين بارزتين، الأولى تمتد من الدخول العثماني لمصر سنة 1517 وتمتد إلى غاية الحملة الفرنسية على مصر سنة 1798، والثانية هي ما بعد الحملة الفرنسية على مصر. ولا تهتم الكتابات التي اعتمدت هذا التحقيب بما سبق تاريخ الدخول إلى مصر إلى درجة يتصوّر معها المرء أنّ تاريخ الدولة العثمانية لم يبدأ إلّا مع الدخول العثماني إلى مصر والبلاد العربية. إنّ هذا التحقيب يجعل الدولة العثمانية جزءًا من تاريخ مصر، وهو ما تدافع عنه نيللي حنا بقوة.
- النموذج الجزائري وفيه درج المؤرّخون الجزائريون بالخصوص على التمييز بين حقبتين؛ تبدأ الأولى مع الدخول العثماني إلى الجزائر سنة 1517 وتنتهي بانتهاء عصر الباشاوات، وتبدأ الثانية مع عصر الدايات وتنتهي بالاحتلال الفرنسي للجزائر سنة 1830.

ويظهر من خلال هذين النموذجين أنّ المؤرّخين العرب مارسوا نوعًا من "المركزية الذاتية" في التعامل مع التاريخ العثماني. ولم ينظروا إلى هذا التاريخ باستقلال تامّ عن علاقة بلدانهم بهذا التاريخ. فالتاريخ العثماني هو جزء من تاريخ البلدان التي أرّخوا لها.

عبد الحميد هنية: شكرًا للأستاذ بنحادة. الكلمة الآن للدكتور محمد عفيفي الذي يحدّد لنا ملاحظات عن التجربة المصرية في التحقيب التاريخي.

محمد عفيفي

ملاحظات متعلّقة بالتجربة المصرية حول التحقيب في التاريخ الحديث والمعاصر

عرفت الجامعة الأهلية منذ نشأتها عام 1908 اهتمامًا بالدراسات التاريخية، لكنّ التطور الكبير سيحدث مع تحوّل الجامعة إلى جامعة حكومية تحت اسم الجامعة المصرية عام 1925. وسيظهر إلى الوجود قسم التاريخ في رحاب كلّية الآداب، وسيأخذ القسم بالتقسيم التقليدي للتاريخ كما هي الحال في أوروبا آنذاك، والتقسيم الثلاثي، والقديم والوسيط والحديث. ولكن ستطرأ بعض المتغيرات على هذا التقسيم بإضافة التاريخ الإسلامي وفصله عن التاريخ الوسيط. ثمّ بعد فترة سيظهر التاريخ المعاصر وسيلحق بالتاريخ الحديث، ليصبح المسمّى "التاريخ الحديث والمعاصر". وسنقتصر في هذه الورقة على ذكر الصعوبات والأطاريح التي صاحبت عملية التحقيب بالنسبة إلى كلّ من التاريخ والمعاصر، ومدى سيادة الأيديولوجيا في هذا الاتجاه، وعدم الوصول إلى شبه اتفاق في بداية ما لكليهما.

بالنسبة إلى التاريخ الحديث طُرحت الحملة الفرنسية على مصر عام 1798 بدايةً للتاريخ الحديث؛ إذ رأى أصحاب هذا الاتجاه أنّ هذه الحملة كانت حدًا فاصلًا بين عصرين أولهما العصر العثماني الذي ينتمي بحسب رأيهم إلى حقبة العصور الوسطى. كما وُصم العصر

6 عبد الرحيم بنحادة، **العثمانيون** (الدار البيضاء: المؤسسات والاقتصاد والثقافة، 2006).

العثماني بأنه عصر الانحطاط؛ إذ فقدت مصر استقلالها الذي حظيَت به في عصر سلاطين المماليك، فقد كانت القاهرة هي عاصمة الدولة، وحاضرة العالم وإيوان الإسلام كما وصفها ابن خلدون، لتصبح على أيدي سليم العثماني ولايةً تابعة لإسطنبول فحسب. وألحّ أصحاب هذا الاتجاه على سياسة العزلة التي فرضها العثمانيون على مصر، والتي حالت دون اتصال مصر بأوروبا إلى أن جاءت الحملة الفرنسية فكسرت هذه العزلة، وأعادت مصر من جديد إلى عالم البحر المتوسط.

ويركّز أصحاب هذا الاتجاه على دور الحملة في بدايات التحديث في مصر، ويشيرون إلى المجمع العلمي الفرنسي في القاهرة، وعلماء الحملة، وكتاب **وصف مصر**، ودخول المطبعة أوّل مرة إلى مصر، ويُلِّحون على أنّ مصر بعد الحملة الفرنسية سيرتبط تاريخها ارتباطًا وثيقًا بأوروبا، ومن ثمّ بمسيرة التحديث. ولكنْ يرفض بعضهم الأخذ بهذه الأطروحة بدايةً للتاريخ الحديث، ولا يرى في الحملة الفرنسية إلا حملةً استعماريةً، واحتلالًا مباشرًا لمصر. فما الذي نبدأ به تاريخنا الحديث "الوطني"؟

إنّ دور الحملة في تحديث مصر، يُرفض أيضًا، استنادًا إلى قِصر مدّتها؛ فهي لم تستمرّ إلا نحو ثلاث سنوات، فضلًا عن الاختلاف الديني واللغوي الذي لم يسمح بالتقارب. كما يُرفض الدور الثقافي والعلمي المصاحب للحملة ويُرى أنه بمنزلة الذراع العلمية للاستعمار. فإذا كانت الحملة أتت بالمدفع والمطبعة، فإنها رحلت أيضًا بالمدفع والمطبعة أيضًا. فالمطبعة لم تبقَ في مصر، بل كان عليها الانتظار حتى إنشاء المطبعة الأميرية في عصر محمد علي.

بناءً على ذلك، ذهب بعضهم إلى أنّ مجيء العثمانيين إلى مصر عام 1517 هو بداية للتاريخ الحديث؛ إذ ارتبط مصير مصر بالمنطقة كلّها، وربما حتى الحرب العالمية الأولى عام 1914 وإعلان الحماية البريطانية على مصر، وإلى أنّ حكم الدولة العثمانية ليس غريبًا عن المنطقة وعن تاريخها. فهو امتداد طبيعي لطبيعة الحكم والإدارة في المنطقة منذ فجر الإسلام. كما أنّ هذا التاريخ يوافق إلى حدّ كبير بدايات التاريخ الحديث في أوروبا، ثمّ إنّ الحملة الفرنسية لم تكن إلا لحظةً عابرةً سرعان ما عادت مصر بعدها إلى الوجود العثماني، بل إنّ محمد علي نفسه لم يكن إلا واليًا عثمانيًا. هذا فضلًا عن أنّ الدولة العثمانية - من وجهة أصحاب هذا الرأي - آخر خلافة إسلامية، وأنه قد ترتّبت على إلغاء الخلافة عام 1924 ضجّة كبيرة في العالم الإسلامي، ولا سيما في مصر التي طمح الملك فؤاد آنذاك إلى إحياء الخلافة فيها.

ويرفض بعضهم الآخر هذا الاتجاه ولا يرى في الوجود العثماني إلا احتلالًا باسم الدين، ويطرح رؤيةً أخرى مفادها أنّ بداية التاريخ الحديث في مصر تعود إلى عام 1805، عام وصول محمد علي إلى الحكم، فهو مؤسس الدولة الحديثة في مصر، فضلًا عن الجيش الحديث الذي أصبح من أهمّ المؤسسات في مصر منذ ذلك الوقت. يُضاف إلى ذلك أنّ محمد علي قد أعاد إلى مصر استقلالها بوصفها دولةً، وكانت قد فقدته مع الغزو العثماني لها عام 1517.

إلى هذا المدى، تبدو الأطاريح علميةً، على الرغم من التباين الشديد في طرح بدايات التاريخ الحديث، لكنّ هذا المظهر العلمي يُخفي وراءه، إلى حدّ بعيد، تجسُّدًا للأيديولوجيا؛ ذلك أنّ أنصار التغريب سيعتمدون فكرة بداية التاريخ الحديث مع مجيء الحملة، وارتباط تاريخ مصر بأوروبا، وأنّ هذا الاتجاه سيميل إليه أيضًا أصحاب نزعة البحر المتوسطية. في حين أنّ التيار الإسلامي سيميل بشدّة إلى أنّ بداية التاريخ الحديث كانت مع "الفتح العثماني"، وآخر خلافة إسلامية. وفي هذا السياق، يمكن استحضار كتاب الزعيم محمد فريد **تاريخ الدولة العلية العثمانية** الذي يشتمل على الدعوة إلى عودة مصر مرةً أخرى إلى الدولة العثمانية وجلاء الاحتلال البريطاني عن مصر.

ومن ناحية أخرى، سيميل معظم التيار الوطني المصري إلى اختيار عام 1805 ووصول محمد علي إلى الحكم بدايةً لمصر المستقلة، مصر الحديثة، حتى أنّ الدولة المصرية في إطار صراعها مع التيار الإسلامي ستحتفل عام 2005 بمرور مائتي عامٍ على تأسيس الدولة الحديثة في مصر، مع انتشار للفاعليات في طول البلاد وعرضها.

إنّ تحديد بداية التاريخ المعاصر تحضر فيه الأيديولوجيا. فقد رأى بعضهم بالأخذ بالحرب العالمية الأولى 1914 بدايةً للتاريخ المعاصر، نظرًا إلى أهمية هذه الحرب وتداعياتها على العالم بأكمله، وإلى أنّ عالم ما بعد الحرب، ليس هو ما قبلها، كما أنّ مصر نفسها تأثرت بالحرب؛ ذلك أنّ الوجود العثماني الرسمي ينتهي بها عام 1914، مع إعلان الحماية البريطانية، وتنصيب السلطان حسين كامل سلطانًا على مصر آنذاك. لكنّ بعضهم يرفض هذه البداية من منظور وطنيّ. فكيف نبدأ تاريخنا المعاصر بحرب استعمارية عانت مصر كثيرًا من ويلاتها؟

من أجل ذلك يرى بعضهم أنّ ثورة 1919 هي بداية طبيعية ووطنية للتاريخ المعاصر، فهذه هي الثورة الشعبية الحقيقية في تاريخ مصر التي حدثت ضدّ الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس، بريطانيا العظمى، علاوةً على أنّ هذه الثورة قد أدّت إلى إعلان ظهور المملكة المصرية عام 1922، ودستور 1923 الذي نظّم التجربة الليبرالية في مصر.

ويرى بعضهم أنّ ثورة 1919 قد أخفقت في تحقيق المطالب الوطنية، وأنّ الاحتلال البريطاني استمر في مصر إلى أن جاءت ثورة 23 يوليو 1952 ونجحت في إبرام اتفاقية الجلاء عام 1954، ثمّ طرد الاستعمار كلّه مع حرب السويس عام 1956، وأنّ ثورة 1919 لم تنجح في معالجة المسألة الاجتماعية، نتيجةً لسيطرة كبار المُلاك على الحياة السياسية، ولذلك قامت ثورة 23 يوليو بالإصلاح الزراعي الذي قضى على كبار الملّاك، وقدّم حلولًا للمسألة الاجتماعية في مصر، ومن ثمّ تكُون ثورة يوليو هي البداية الطبيعية للتاريخ المعاصر في مصر.

في هذا السياق أيضًا تتدخل الأيديولوجيا بشدة، ويجرى استخدام سيوف التاريخ في التطاحن بين القوى السياسية الحالية؛ إذ يميل التيار الليبرالي، فضلًا عن أنصار حزب الوفد الذي ما يزال في الساحة السياسية على الرغم من ضعفه الشديد، إلى تمجيد ثورة 1919 بوصفها بدايةً للتاريخ المعاصر، وإلى التعظيم من شأن التجربة الليبرالية التي عاشتها مصر بعد هذه الثورة. ويرفض أغلب التيار اليساري - فضلًا عن التيار الناصري - هذا الأمر ويرى أنّ ثورة 1919 قد أخفقت، وأنّ ثورة 23 يوليو هي البداية الحقيقية نظرًا إلى انحيازها الاجتماعي الواضح، والتحولات التي عرفها المجتمع المصري نتيجةً لذلك، إضافةً إلى التوجه العروبي للثورة.

هكذا، رأينا مدى اتساع مساحة الأيديولوجيا في مسألة التحقيب للتاريخ الحديث والمعاصر، وتوظيف ذلك في الصراعات السياسية بين التيارات المختلفة، ثمّ مدى انعكاس ذلك على الكتب المدرسية ومناهج التاريخ، والأجيال الشابة. ولهذا الأمر حديث آخر.

عبد الحميد هنية: شكرًا للدكتور عفيفي، بيّن لنا تحقيبات وساءلها وأبرز متغيراتها، وكذلك إستراتيجية "تجنيد" الفاعلين، وهو أمر مفيدٌ جدًّا. وصلنا إلى نهاية الدفعة الثانية من العروض. أمّا الآن، فنفتح باب النقاش.

القسم الثاني: مناقشات

ياسر سليمان: إنّ ما لاحظته هو أننا الآن نكتب أنّ تحقيب التاريخ هو في مفهوم الدولة أو غياب الدولة في فلسطين، ثمّ في صوغ هوية هذه الدولة تبعًا للسياقات السياسية التي تعيشها هذه الدول، ومصر كانت مثالًا على ذلك. أولًا، هل أنّ التحقيب ليس تقطيعًا للزمن على المفاصل، وهو الأمر الذي يبدو واضحًا؟

ثانيًا، يبدو أنّ التحقيب أصبح الآن أداتيًا، فهو لتحقيق أشياء ما بعد التحقيب؛ ما يعني أنّ التحقيب هو توظيف أداتي. ومن ثمّ، فإنّ هذا يسلط الضوء على أنّ التحقيب عمومًا به انتقائية واختيارية، وعشوائية أيضًا. وهذه العشوائية تخدم وجهة نظر المحقِّب بقدر ما تحكم أيضًا الهدف من إرساء دعائم وثيقة وآمنة يمكن الاعتداد بها للتاريخ كعلم من العلوم. فأنا الآن أنطلق إلى فضاء آخر هو: ما هي وظيفة التحقيب؟ إضافةً إلى ذلك، هل هي وظيفة توصيفية؟ أم هل هي وظيفة تفسيرية؟ وهل هو يقوم بالتفسير؟ هنا نتحدث عن بعد آخر هو المفهوم الأداتي للتحقيب، يعني هو تفسيري واستعمالي، وأقول إنه أداتي.

محمد المصباحي: لديّ ثلاثة أسئلة لعبد الرحيم بنحادة، السؤال الأول هو مفارقة توظيف التحقيب. فإذا كانت وظيفة التحقيب التاريخي متمثّلةً بوضع التاريخ بين قوسين، فإنّ سؤالي بشأن التاريخ العثماني الذي هو كل تركيا في الحقيقة، كيف يمكن للمؤرخ أن يفلت من تسخيره في مآرب الدولة؟ هل المؤرخ في تحقيبه هو رجل علمٍ؟ أم هل أنّه مسخَّر لجهة أو أخرى لوضع التاريخ بين قوسين، وهذا أمر خطير. وأطرح سؤالًا "بسيطًا"، هو: ما الفرق بين التاريخ السلجوقي والتاريخ العثماني؟ وأطرح سؤالًا آخر بسيطًا أيضًا، هو: ما الفرق بين التاريخ السلجوقي والتاريخ العثماني؟ أمّا السؤال التالي، فهو متعلّق بـ "التاريخ العثماني" و"التاريخ الإسلامي"؛ يعني هل أنّ استعمال التحقيب الكلاسيكي للتاريخ هو الذي أنشأ هذا التيار السياسي الذي صار طاغيًا على الفعل السياسي في تركيا؟ أم هل أنّ هناك أسبابًا أخرى لم تتبين بعد؟

يوسف الشويري: أودّ، فقط، أن أعقّب على المقاربة لكلّ الكلمات التي أُلقيت، بمعنى أنّ هناك، من خلال كلام عبد الرحيم وكلام نصار وكلام عفيفي وعبد الأحد، ارتباطًا بين كتابة التاريخ والسلطة السياسية. ومن ثمّ فإنّ هذا الشأن ليس مقتصرًا على العالم العربي، بل إنه يوجد في كلّ الدول. لذا، فإنّ التاريخ له وظيفة سياسية. وهذه الوظيفة تقوم بمعنى التربية الوطنية، أو خدمة الكنيسة، أو خدمة خطّ ديني معيّن، أو خطّ قومي، أو اشتراكي.. إلخ. ومن ثمّ، قلّما كان التاريخ (بمعنى كتابة التاريخ) شأنًا محايدًا؛ إذ كانت هناك دائمًا مدارس تكتب التاريخ من أجل تحقيق هدف سياسي معيّن. وهذا يعني أنّ التاريخ هو السياسة تمشي على قدميها، بمعنى أنه على الرغم من أنّه يُقال إنّ الإنسانية حقّقت قفزةً نوعيةً بالانتقال من استخدام الأمثال التاريخية - الاستفادة منها - إلى الكتابة التاريخية الموضوعية القائمة على الوثائق، فإنّ الهدف السياسي لا يزال كامنًا وراء معظم الكتابات التاريخية، والمشكلة في الوطن العربي تحديدًا أنه لا توجد حرية بالمعنى الذي نفهمه. ومن ثمّ، فإنّ كلّ من عمل في جامعة أو أراد أن ينشر عملًا معينًا، ينبغي أن يأخذ في الحسبان أشياء أخرى؛ من قبيل كيفية تصرّف السلطة السياسية إذا ما قرأت هذا التحليل أو ذاك.

وحتى لو لم تتدخل السلطة السياسية، فهناك مراقبة ذاتية. والمواطن العربي استبطن هذه المراقبة وأصبح من شبه المستحيل أن نجد من يكتب بحرية أو باستقلال. وإذا كتب ربما لا تكون النتيجة كما يريد. ومن ثمّ، فإنّي أرى أنّ التحقيب من هذه الناحية هو مهمّ، ولكن التحقيب دائمًا يرتبط باللحظة السياسية التي يتمّ بها. وإذا عدنا إلى مصر، على الرغم من احتجاج بعض الإخوان من جهة أنّ مصر لا تشكّل الدولة المركزية في العالم العربي، أرى أنها تجسّد تطورات تجري في دول عربية أخرى، وجدنا أنّ التحقيب يتبع هذه اللحظة السياسية. وأرى أنّنا إذا درسنا المغرب، ودرسنا لبنان، وسورية، والعراق، وجدنا نماذج توحي بما نقول به. ومن ثمّ، فإنّ اللحظة السياسية والتحقيب مرتبطان ببعضهما ارتباطًا تامّا.



عبد الأحد السبتي: ملاحظة أولى، هذا الانطباع المتمثّل بقضية السلطة وتاريخ الدولة التي هي مسائل بديهية تأتي من مسألة هي أنه تحقيب التاريخ العامّ (المؤرخون لا يشتغلون كلّهم بالتاريخ العامّ). إذن لمّا نكتب التاريخ، تُطرح مسألة "التحقيبات الكبرى" وهي تتأثر خاصّةً، بالضرورة، بالكتب المدرسية، أو الكتب الجماعية التي تمثّل الدولة، وتتأثر كذلك بالرهانات السياسية، ومن غير ذلك، فإنّ التاريخ السياسي من الناحية التربوية والمنهجية الديداكتيكية هو "تاريخ إطار". فحتى لمّا نكتب ما كان تاريخًا اقتصاديًّا، نُحيل على مرحلة ما؛ نقول الاقتصاد أو الإنتاج الزراعي في عصر كذا، ومن ثمّ، فإنّنا نحيل على مرحلة ما. فتصبح المسألة أداتيةً، وهذه هي النقطة الأولى.

أمّا النقطة الثانية، في إيجاز، فهي أنّ فائدة كلّ ما ناقشه اليوم معرفة في حدّ ذاتها، وهي ما تسمى في التاريخ "المقاربة الإيستوغرافية"؛ بمعنى: كيف كتب تاريخ كذا؟ كيف تمّ تحقيب تاريخ كذا؟ يعني إلى جانب التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي يوجد ما يسمى الإيستوغرافيا Historiography، وهي تاريخ التاريخ أو هي تاريخ الكتابة التاريخية، وأشير في هذا السياق إلى أمرٍ ذكّرني به عرض عفيفي وكذلك الأستاذ بنحادة. فقد ساهمت في ندوة بفرنسا نُشرت من خلال ما سمّيته Les usages politiques du passé. فهذه الظواهر موجودة في جميع الفضاءات والمجالات الثقافية. وعلى سبيل المثال، بعد سقوط جدار برلين، توقفت دول أوروبا الشرقية عن تدريس تاريخ المدارس؛ لأنه ليس هناك كتاب مدرسي سيحكي التاريخ المدرسي وفق الراهن. وأيّ تاريخ سيحكي، وقد سقطت دولٌ، وتغيرت أنظمةٌ. والأمر نفسه بالنسبة إلى قضية مرتبطة بالصراعات؛ مثل الصراع بين الصين واليابان. ما أريد قوله هو أنّنا لمّا نشتغل - وقد ذكرت في مداخلتي مثالًا في هذا الشأن - ونبتعد عن التاريخ العامّ ونركّز في موضوع معيّن يتقاطع مع التاريخ العامّ، ولكن لا يضطر إلى محاورته، آنذاك يمكن أن نشحذ أدوات أخرى في مجال التحقيب.

عصام نصار: أودّ أن أسجّل ملاحظتين. الأولى: من الضروري أن ننظر إلى تاريخ التاريخ كمؤسسة؛ بمعنى أنه توجد مرحلتان، أو عدّة مراحل، أو تأكيد مرحلة نوعية جديدة في القرن 19. ولمّا تحوّل التاريخ إلى علم أكاديمي وصارت له قواعد وأصول ابتداءً من ألمانيا ومناطق أخرى، وما قبل ذلك من الممكن أن نسميه "تدوين" مثلًا. النقطة الرئيسة في هذا التاريخ الأكاديمي الحديث الذي هو في إطار الجامعة نشأ في الدولة القومية، في الزمن القومي. ومن ثمّ، من الضروري أن ننظر في التاريخ الحديث ليس من جهة ارتباطه بالضرورة بالسلطة السياسية بقدر ما هو ارتباط بالتاريخ القومي الذي يخترع ذاته، والذي هو في حاجة إلى هذا الإطار التاريخي حتى يثبت ذاته.

الملاحظة الثانية: بالنسبة إلى القضية التي طرحها الزميل عبد الرحيم، أحبّ أن أشير إلى تحقيب التاريخ العثماني التركي الواصف لها، لكنّني لاحظت مؤخرًا، وكما هو معلوم أنه يوجد نوع من المدارس "المراجعية" Revisionist يبرز بتركيا، وإني أستحضر كتابًا قرأته حديثًا لطلعت تشيتشكTalat Çiçek الذي ينظر إلى الجمهورية التركية بوصفها امتدادًا - وهذا الكتاب هو عن حياة جمال باشا - لكنّ أتاتورك بالنسبة إليه هو الامتداد الفعلي لأفكار جمال باشا. ومن ثمّ، فإنّه يضع تقريبًا بدايةً للفكر الجمهوري (بصرف النظر عن صحّة هذا الأمر أو عدم صحّته، فهذه وجهة نظره) تعيده إلى تركيا الفتاة، وبالتحديد إلى شخصية جمال باشا. فهناك، إذن، نظريات جديدة.

إسماعيل ناشف: الحقيقة أنني أريد أن أطرح فكرةً، فأغلب الملاحظات تنطلق من وجود الدولة، وأنا أرى أنه في كثير من حالات التاريخ لا توجد دولة. والسؤال من أيّ مرجع ننطلق؟ أنا أوافق الدكتور عصام في ما قال بالنسبة إلى الزمن القومي الذي هو مبنيّ على فكرة الدولة. نأخذ الحالة الفلسطينية مثلًا: كلّ مؤرخ ينطلق، بالضرورة، من لحظة. فهو ابن الشرط التاريخي الذي أفرزه، وفي اللحظة التي أنطلق فيها أنا من سياق تاريخي معيّن، وأنظر إلى الوراء، أو أنظر إلى اللحظة، فأنا أنظر بناءً على موقعي في التناقضات، وطبعًا لا أحد ليس لديه موقف، وحتى الحيادية المدعاة في المؤسسة الأكاديمية، مثلما نعرف جميعًا، يمكن أن تكون غطاءً للأشياء. من أجل ذلك، لا توجد حيادية، فالحيادية هي مثل "فستان" أو "قناع" نلبسه.

إنّ القضية، في السياق الفلسطيني مثلًا، أنني حين أقول إنّ تاريخ فلسطين مركّب من عدّة روايات، وتوجد الرواية كذا والرواية كذا، فأنا في هذه الحالة التي أبدو فيها محايدًا، أعمل مساواةً بين جميع الروايات. أنطلق من الدولة، لكن لنفترض أنني أريد أن أنطلق، مثل حال فلسطين، كجزء من مشروع تحرري، وأريد أن أكتب تاريخ المشروع التحرري وهو بصدد التحقّق، عكس النموذج الذي طرحه الأستاذ محمد عفيفي بالنسبة إلى مصر حيث توجد دولة والدولة كلّ مرةّ تنتقل أو تصير فيها تحولات في إطار الدولة. فأيّ نوع للتاريخ في اللحظة التي لا توجد مؤسسة دولة، وإنما توجد أشياء أخرى من إدارة الجماعة القومية أو الجماعة الدينية؟ أول شيء في ملاحظة عابرة أننا، في وضعية "ما بعد الحداثة" أو "ما بعد القومية"، مثلًا، نضحك عندما نرى شخصًا، يحمل علمًا؛ لأنه ليس للعلم أهمية في هذه الوضعية أو تلك. لكن بالنسبة إلى شخص ليس له علم، فإنّ العلم يصير نوعًا مصنّمًا مبثوثًا في أنحاء العالم، والأمر كذلك يقال بالنسبة إلى كتابة التاريخ في الحالة الفلسطينية؛ أي الفلسطيني الذي يؤمن بتحرير فلسطين بشكل قومي، أو بشكل سياسي، أو بشكل آخر. السؤال الأساسي، إذن، متعلّق بكيفية كتابة التاريخ التي بدأت في يوم لم تكن فيه منطلقةً من الأكاديمية ولا من مؤسسات دولة القومية.

ناصر سليمان: يظهر لي أنّ النقاط التحقيبية التي تظهر في مجتمع ما وورثتها الأجيال بمنزلة نوع من التقليد الوراثي، ويبقى الأمر في خوف من المساس بها، وبمرور الوقت تكتسب شرعيةً وتبقى كأنها "مسلمات"، وحين تجد لها تحقيبًا مغايرًا، أو ثورةً عليها، فكأنك أتيت بشيء يخالف الرأي العامّ. فهي، إذن، مسألة نريد أن نفكّر فيها. والتقليد والمحاكاة المستمرة في الاستناد إلى منعطفات يبقيان حالًا وهميةً مثل الحملة الفرنسية التي نِصفها وهمي في الحقيقة، أكثر منه منعطفًا حقيقيًّا.

عبد الرحيم بنحادة: لا أريد أن أجيب عن كلّ الأسئلة التي وُجّهت إليّ، أريد فقط أن أتدخل بشأن مسألة تسخير المؤرخ لخدمة أغراض الدولة، وقد أشرت في البداية، عندما كنت أتحدث عن بداية الجمهورية، إلى أنّ الدولة أنشأت مؤسسةً هي مؤسسة التاريخ التركي، وإلى أنه تمّ وضع الحقبة العثمانية "بين قوسين" في إطار هذه المؤسسة؛ لأنّ كلّ الدراسات مؤطّرة أولًا في مؤسسة التاريخ التركي.

وفي ما يتعلق بالتاريخ العثماني والإسلاميين، هناك صور تتداولها وسائل الإعلام عن البلاط الذي أنشأه أردوغان؛ أي البلاط الذي كلّف ملايين الدولارات، والطريقة التي يصطفّ بها الجنود التي هي بمنزلة التاريخ العسكري للدولة العثمانية. فهناك محاولة لاسترجاع تاريخ الدولة العثمانية أو استعادة الدولة العثمانية بوصفها دولةً إسلاميةً.

أمّا بشأن المراجعات التي أثارها عصام، فهذا حديث شيّق، وأنا أظنّ أنّ التاريخ متجدّد دائمًا وخاضع للمراجعة، وليس ذلك ضمن ما نتوصّل إليه من وثائق جديدة، بل أيضًا انطلاقًا من الأسئلة الجديدة التي نطرحها، وهي أسئلة في كثير من الأحيان آنية ترتبط، إلى حدّ بعيد، بقضايا وهواجس، الزمن الذي يعيشه المؤرخ. وأريد أن أضرب مثلًا لذلك بمسألة اللغة التركية و"ألتنتها"؛ أي انتقالها من الحرف العربي إلى الحرف اللاتيني، لأبرز أنني أتفق مع الرأي الذي يقول إنّ تاريخ الجمهورية هو استمرارية لما بدأه العثمانيون في نهاية القرن 19. إن قضية "ألتنة" حرف اللغة العثمانية جاء ضمن سيرورة بدأت منذ نهاية القرن 19. فقد كان تفكير المجلس اللغوي العثماني منذ نهاية هذا القرن في الانتقال بسبب صعوبات صوتية. ولكن كانت لمصطفى كمال الشجاعة الكاملة لينتقل بهذا الحرف من الحرف العربي إلى الحرف اللاتيني، وكذلك الأمر في مجموعة من الميادين الأخرى.

لهذا أرى أن تتبّعُ التاريخ الثقافي للدولة العثمانية، وخصوصًا ما كان يُنشر على صفحات الجرائد في نهاية القرن 19، وما كانت تتداوله أقلام نامق كمال وضياء كُوك من أفكار "غربية" كانت متداولةً؛ إذ كانوا يناقشون مسائل حقوق الإنسان وكانت الأمور المستجدّة في العالم العربي في ذلك الوقت تُناقش في كلّ صفحات الجرائد. وقد عمل الجمهوريون على استثمار هذا الجهد الذي بذله مثقّفو الدولة العثمانية في نهاية القرن 19.



الجلسة الثالثة: التحقيب في العلوم الإنسانية والاجتماعية

رئيس الجلسة: عبد الأحد السبتي

القسم الأول: المداخلات

الأستاذ عبد الأحد السبتي: شكرًا. ننتقل مباشرةً إلى الجلسة الثالثة وهي مخصصة لفتح نافذة على التحقيب في مجال الآداب والعلوم الإنسانية. نبدأ مع الأستاذ محمد المصباحي الذي يحدّثنا عن موضوع بعنوان تحقيب مفهوم الخيال.

محمد المصباحي

تحقيب مفهوم الخيال

مقدمة

لا شكّ في أنّ الكلام عن حقب مختلفة ومتعارضة لمفهوم الخيال هو اعتراف صريح بتطور هذا المفهوم عبر الزمان، وفي الوقت ذاته اعتراف بمروره بأزمات دلالية تضطره إلى تغيير مجراه ووظائفه، كما أنّ الكلام عن حقب مختلفة لمفهوم الخيال دليل على اختلاف موقع التقدير أو التحقير الذي ننظر منه إليه. فمثلًا، مِن الفلاسفة القدماء والإسلاميين مَن دأبوا في ذمّ الخيال بسبب صلته بالكذب والضلال والسفسطة وعلم الكلام، ومنهم مَن اعتادوا الثناء عليه، كابن عربي الذي كان يعدّه "أوسع الكائنات وأكمل الموجودات"[1] وأنّ "العالم ما ظهر إلا في خيال، فهو متخيل لنفسه، فهو هو، وما هو هو"[2] وأنّ "العالم كلّه في صور مُثل منصوبة. فالحضرة الوجودية إنما هي حضرة الخيال"[3]، وأنه "ما خرج شيء من الموجودات عن التشبيه"[4].

وسار على النهج نفسه في الأزمنة الحديثة بعض الفلاسفة من بينهم نيتشه الذي رأى أنّ "التفكير الحقّ هو الذي يخلق الخيالات"[5]، وأنّ "بناء الاستعارات هي الغريزة الأساسية في الإنسان"[6]، في حين أنّ العقل بمنزلة "جهاز مزوِّر"[7]. ومن البيّن بنفسه

1 محيي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج 2 (بيروت: دار الكتاب، د.ت)، ص 311.

2 المرجع نفسه، ص 313.

3 المرجع نفسه، ج 3، ص 525.

4 المرجع نفسه، ص 290.

5 Hans Vaihinger, "La voluntad de ilusión en Nietzsche," in *Sobre verdad y mentira*, 4th edn. (Madrid: tecnos, 2004), p. 81.

6 Ibid., p. 51.

7 Ibid., p. 75.

أنّ اختلاف مواقع النظر إليه (كالموقع الأرسطي، والموقع الأفلاطوني المحدث، والموقع الصوفي، والموقع الحداثي، والموقع ما بعد الحداثي، والموقع التأويلي، والموقع الفينومينولوجي.. إلخ) يؤثّر في حكمنا فيه حتمًا.

وإنّ تعدّد أسماء الخيال ووظائفه وأفعاله من بين العوامل التي تسمح لنا بتصنيفه عدّة تصنيفات، من بينها التصنيف الذي يقوم على تطور طبيعته ووظائفه وأفعاله؛ إذ يمكن أن نتحدث عن لحظة الخيال المنعكس والمنفعل، ولحظة الخيال الفعّال، عن لحظة الخيال المتصل ولحظة الخيال المنفصل، كما تسمح لنا علاقات الخيال المتعدّدة بالنظر إليه من زوايا مختلفة؛ كعلاقته بالكذب والحقيقة، وعلاقته بالأخلاق والسياسة والعقيدة، وصلته بالآداب والفنون ومجالات الإبداع المختلفة.. إلخ. وتتيح لنا هذه التصنيفات ربطها بحقب زمنية وتاريخية معيّنة، فننسب هذا التصنيف إلى الحقبة العربية (كأن نقول إنّ الخيال السحري الأسطوري الصوفي هو الذي ساد في العالم الإسلامي بعد القرن 12م)، وذاك التصنيف إلى الحقبة الحديثة، والتصنيف المقابل إلى حقبة ما بعد الحداثية.

لكن، إذا كان المغزى من التحقيب الزمني لمفهوم الخيال هو الوقوف على تحوّلات دلالاته عبر الحقب المختلفة، فهل معنى ذلك أنّ هناك حواجز إبستيمولوجية تحول دون اختلاط آفاق الخيال والتخييل المتعدّدة؟ أم هل أنّ افتراض الحقب التاريخية لا يعدو أن يكون مؤشرًا يفيد في تتبع تطور مفهوم الخيال من دون أن يمنع وجود الخيال ما بعد الحداثي في عمق الحقبة الوسيطة، أو القديمة، أو الحديثة؟

إنّ الخيال في وظيفته الأساسية هو إحضار صورة الشيء في **غيابه**، أو بلغة ابن سينا هو قدرته على "التشبيح والتمثيل"[8]، وهو ما يعني أنّ الصور الخيالية تجمع بين الوجود والعدم، و"هذه التخاييل هي أشياء ما **موجودة**، إذ كان وجودها في الذهن، لكن ما يُتَصور منها في الوهم **غير موجود** خارج الذهن"[9].

وإذا صرفنا النظر عن الوظيفة الأساسية للخيال التي هي الإحضار أثناء الغياب عن طريق التشبيح والتمثيل، وسعينا وراء التدقيق في أنواع هذا الإحضار والتشبيح، فإننا سنجدها تتوزع على عدة قوًى تصل عند بعض الفلاسفة المسلمين، كابن سينا، إلى خمس حواس داخلية، لكلّ منها وظيفة أو فعل خاص مختلف عن أفعال الحواس الداخلية الأخرى، وأنّ هذا الاختلاف يصل أحيانًا إلى حدّ التعارض. وهذه الحواس هي:

❁ **البنطازيا أو الحس المشترك**، وتتمثّل مهمّة هذه الحاسة بالقبول، أي **إدراك الصور الحسية**؛ ذلك أنّ "الحس المشترك **قابل للصورة**، لا حافظ. والقوة الخيالية حافظة لما قبلت تلك، والسبب في ذلك أنّ الروح التي فيها الحس المشترك إنما تثبت فيها الصورة المأخوذة من خارج منطبعة، ما دامت **النسبة** المذكورة بينها وبين المبصر محفوظةً أو قريبةَ العهد. فإذا غاب المبصر انمحت الصورة عنها، ولم تَثبُت زمانًا يعتدّ به"[10].

8 أبو علي الحسين بن سينا، **الشفاء-الطبيعيات 6 النفس**، جورج قنواتي وسعيد زايد (مترجمان)، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، ص 153.

9 أبو الوليد بن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، موريس بويج (محقّق)، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1973)، ص 687.

10 المرجع نفسه، ص 132.

- **المصورة أو الخيال**، ومهمة هذه الحاسة هي حفظ الصور الحسية وإدراكها، و"القوة الخيالية **حافظة** لما قبلت تلك (...) وأمّا الروح التي فيها الخيال، فإنّ الصورة تثبت فيها ولو بعد حين كثير"[11]. و"عند سكون القوى العقلية، أو غفول الوهم، وعند اشتغال النفس النطقية عن مراعاة الخيال والوهم (...) **تقوى المصورة والمتخيلة** على أفعالها الخاصّة حتى **تتمثّل** ما تورده من الصور **محسوسةً**"[12].
- **المتخيلة أو المفكرة**، ووظيفتها الفصل والتمييز، غير أننا نجد ابن سينا في رسالة **تأويل الرؤيا** يعدّها "أشرف القوى العقلية" و"أحقّها بأن تسمّى عقلًا"[13].
- **الوهمية**، ووظيفتها أن "تدرك المعاني غير المحسوسة الموجود في المحسوسات الجزئية"[14].
- **الحفظ (أو الذاكرة)**، ومهمة هذه الحاسة إدراك أنّ تلك الصورة هي لشيء سبق إدراكه في الماضي، وهي تختص بـ "حفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة في المحسوسات الجزئية"[15].

هذا التعدّد في الأسماء (الخيال، والتخيل، والتخييل، والوهم، والتفكير، والحفظ.. إلخ) والوظائف والأفعال (إحضار الصور، وحفظها، وتمييزها، وتركيبها في اليقظة والنوم، والرؤيا والإعلام بالغيوب) يدل على شمولية تأثير الخيال واتساع مداه، وتعدّد أنحاء وجوده. فهو يمارس تأثيره في المعرفة والعمل، والعلم والعقيدة، والفعل والانفعال، والعقل والجسم، والفرد والمجتمع، والأخلاق والسياسة، والثقافة والآداب، والفنون والأساطير، بل حتى في العلوم، كما يمارس تأثيره في العقلاء والحمقى، والعباقرة والمجاذيب.

ولا يمكن ردّ الصراع بين مؤسستي العقل والخيال، أو بين تياري العقلانية والتخييلية، إلى صراع بين نظامين معرفيين متقابلين فقط؛ أحدهما عِلمي واقعي، والآخر عرفاني صوفي، أحدهما يكون مصدرًا للحريّة والإبداع، والآخر مصدرًا للقمع والتقليد. فقد يكون العقل والعقلانية مطيةً للتقليد، كما قد تكون التخييلية منبعًا للخصب الفكري والإبداع الفني، والعكس صحيح أيضًا؛ أي أن يكون العقل، أو العقلانية، أداةً للحريّة والإبداع والمغامرة، والتخييل والتوهيم منفذًا مباشرًا للشعوذة والسحر والطلسمات والأصوليات الظلامية. والآن لنُلق نظرةً سريعةً وغير متوازنة على معاني الخيال كما تجلّت في الحقب التاريخية الأربع المتعارف عليها في العلوم التاريخية.

الخيال في الحقبة اليونانية

نستطيع أن نقول إنّ النسق الفلسفي لقوى الخيال وأفعاله ظهر مكتملًا لدى أرسطو، وأنّ التاريخ من بعده لم يعمل سوى إضافة "رتوش" تُضخّم جانبًا على حساب الجوانب الأخرى. وقد نظّر أرسطو لهذا المفهوم في ثلاثة أعمال رئيسة، هي: **كتاب النفس** و**كتاب الحس والمحسوس** و**كتاب الشعر**. الكتاب الأول فحص الخيال بوصفه **قوّةً إدراكيةً معرفيةً**. والكتاب الثاني، نظر إليه بوصفه **أداةً لخلق الأحلام والرؤى والإلهامات والنبوءات وتفسيرها**. وأمّا الكتاب الثالث، فنظر إليه بوصفه أداة المجازات والاستعارات التي هي منجم **الخلق الشعري والفني** بصفة عامّة.

---

11 المرجع نفسه.

12 المرجع نفسه، ص 153.

13 انظر رسالة **تأويل الرؤيا**، محمد عبد المعيد خان (محقق)، في:
Avicenna Commemoration Volume (Calcutta: India, 1956), p. 277.

14 ابن سينا، **الشفاء-النفس**، ص 36 - 37.

15 المرجع نفسه.

في الكتاب الأول، **كتاب النفس**، عُدّت **الصورة الخيالية** مشروعًا **للفكرة وللمفهوم**. فهي التي تقدّم المادة المعرفية الواقعية التي يستند إليها المفهوم المجرّد. غير أنّ الصورة الخيالية تتميز بعدم الاستقرار واللانهائية، ولا تصبح نهائيةً إلا عندما تتحول إلى فكرة أو إلى مفهوم مجرد غير خاضع للزمن وللتعدّد والتغيّر. وإذا كانت الصورة الخيالية فكرةً أو مفهومًا بالقوة، فإنه لا معرفة ولا مفهوم من دون خيال.

وفي الكتاب الثاني، **كتاب الحس والمحسوس**، تتطرّق مقالتان من مقالاته إلى مسألتي الحلم والرؤية والنبوّة. والأطروحة الأساسية التي تدافع عنهما المقالتان هي أنه كلّما تحرر الخيال من رقابة العقل والواقع، استطاع أن يكتسب طاقةً فعّالةً تستطيع تركيب صور جديدة وتحويلها إلى وقائع، بل تستطيع استباق الزمن والتنبؤ بما سيحصل في المستقبل.

أمّا في الكتاب الثالث، و**كتاب الشعر**، فيعرض لنظرية المحاكاة وما يتصل بها من تشبيه ومجاز واستعارة. هنا، يصبح الخيال أداةً لتنويع دلالات الأسماء والأشياء، والانتقال من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية. ومن هذه الجهة يكون للخيال مدخل في الخطابة والسياسة والعقيدة، فتصبح له قدرة على التعبئة وحشد الجماهير حول فكرة أو عقيدة أو أيديولوجية.

الخيال في الحقبة العربية الإسلامية

تنوعت المدارس الفلسفية الإسلامية من حيث النظر إلى ملكة الخيال "الغريبة والعجيبة". وحتى نقدم نظرةً جامعةً لمختلف المكونات المذهبية لنظرية الخيال الإسلامية، اخترنا أحد أواخر كبار الفلاسفة المسلمين، هو صدر الدين الشيرازي الذي تداخلت في تركيب نظريته في الخيال عناصر من النظرية الأرسطية بأبعادها الثلاثة المذكورة سابقًا، وعناصر من فلسفة السهروردي الإشراقية، وعناصر صوفية من عرفان الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي. بعبارة أخرى، تجمع نظريته في الخيال مزيجًا متناقض الأطراف مُكوَّن ممّا يلي:

أوّلا: **خيال ما قبل الحداثة** ذي الطبيعة الانعكاسية، خيال الصور المنعكسة في **المرآة**. ثانيًا: خيال فعّال؛ أي أداة تخييل المحسوسات وجعلها قابلة للرؤية والسمع إلى حدّ يصبح الواقع فيها انعكاسًا للخيال، وقد تشعر الذات المتخيلة في هذه العملية السحرية بأنها مالكة لزمام الواقع لا مطيعة لضوابطه الحتمية. ثالثًا: بتأثير من ابن عربي، سنجد الشيرازي يقسّم الخيال إلى قسمين.

فالقسم الأوّل هو "**الخيال المتّصل**"؛ وهو الخيال الفردي السيكولوجي المعرفي المتعدّد بتعدّد الأفراد، ويتمثّل بمجموع الوظائف التي يقوم بها الإنسان لإحضار صورة الشيء إحضارًا تمثيليًّا في غيابه، إمّا لحفظ الصور أو تركيبها أو خلقها وتهيئها لكي تتحول إلى مفاهيم مجردة لاستعمالها من العقل في استدلالاته المعرفية، أو لاستخدامها في الحثّ على الأفعال أو الابتعاد عنها.

وأمّا القسم الآخر، فهو "**الخيال المنفصل**"، أو **عالَم المثال**، أو **البرزخ**؛ وهو الخيال **الموضوعي** الواحد الذي استلهمه من النصوص الدينية ومن الأدبيات الغنوصية، وهو بمنزلة **حضرة** أو **عالَم ميتافيزيقي** قائم بذاته، عالم منفصل عن الإنسان وعن الوجود الطبيعي تقوم به أمثال وأعيان ثابتة هي عبارة عن صور الأشياء الطبيعية أو حقائقها. وهذا الخيال المنفصل هو الذي يطلّ إليه جميع الأفراد من دون أن يكون لأحد منهم حقّ امتلاكه؛ إذ هو واحد ولا يتعدّد. وأداة هذه الإطلالة أو المطالعة هو "الخيال المتصل" الموجود فينا. وتتكوّن الأعيان الثابتة الموجودة في عالم المثال من مادة خاصة لا هي جسمية ولا روحية. وكلّ هذه الخصال تجعل "الخيال المنفصل" يحظى بالاستقلال عن العالم الواقعي وعن العالم العقلي؛ ما يقرّبه في الوقت نفسه من خيال الحداثة ومن خيال ما بعد الحداثة.



وفي غمار اجتهاداته "الخيالية"، اقتفى الشيرازي آثار ابن سينا في توحيده بين الوهم والعقل، أو عدّه على الأقل قوّةً عقليةً؛ فـ "الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته"[16]، بل إنه يذهب إلى أنّ "**القوة العقلية** المتعلّقة بالخيال هو **الوهم**، كما أنّ مدركاته هي **المعاني الكلّية** المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية"[17]، وأنّ التوهم "**ليس له ذات مغايرة للعقل**، بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي وتعلقها به وتدبيرها له"[18]. وهذا ما جعله يحصر أنواع الإدراكات في ثلاثة أنواع، هي: الحس والخيال والعقل؛ حتى توازي أنواع العوالم الثلاثة: عالم الكون والفساد، وعالم المثال الخيالي، وعالم العقل النوري[19].

وأفضت به هذه التعديلات الوظيفية والميتافيزيقية لمفهوم الخيال، إلى إضفاء وضع أنطولوجي عليه، فعدّه الشيرازي "قوّةً جوهريةً باطنيةً"[20]. وكانت غايته من وصف للخيال بـ "الجوهرية" هي إثبات "**عالم ما بعد طبيعي خيالي**"، وهذا العالم ليس جوهرًا طبيعيًّا، ولا جوهرًا عقليًّا، وإنما هو **جوهر خيالي بالقوة**. وقد أجرى الشيرازي هذه التغييرات الجذرية على طبيعة الخيال ووظائفه وعلاقاته، من أجل ربطه بعالم خاصّ به، هو **عالم "أحوال القبر وثوابه وعذابه، وأحوال البرزخ وبعث الأجساد"**[21]؛ ما يعني أنّ الدافع لإنشائه لعالم المثالات هو تفسير **"حياة" ما بعد القبر، و"حياة" النشأة الثانية في يوم الحساب**؛ أي رؤية مَشَاهد عالم "ما بعد الدنيا" بعين الخيال، ووصفها وصفًا حيًّا باللغة البشرية كأنه يراها أمامه. وهكذا صار الخيال الذي كان على التخوم، وفي مجال الإمكان والظن والرأي والضلال والكذب في الفلسفات المشائية، في منطقة الماهية والضرورة والعلية، عندما أفرده بعالمه المثالي الخاص به.

ولا ريب في أنّ القول بـ "**عالم ميتافيزيقي خيالي**"؛ أي بنظام للخيالات، من شأنه أن يزاحم نفوذ **العالم الميتافيزيقي العقلي** الذي يمثّله نظام العقول المفارقة الضامن للوحدة والنظام والترتيب التي يكون بها وجود الموجودات. بعبارة أخرى، بإثباته "**صقعًا آخر**، وهو عالم المثال المسمى بـ'الخيال المنفصل'"[22]، يكون الشيرازي قد أقام أنطولوجيا مستقلةً للخيال؛ أي **علمًا عامًّا** له بمقولاته ومقوماته وأعراضه وعرفانه الرؤيوي الصوري. ولهذا "الصقع المثالي" وضع **برزخي** بين عالَمَي العقل والمادة؛ مستقلّ عنهما من دون أن يمنعه استقلاله من أن يتأثّر بهما معًا في تكوينه وكائناته التي توجد فيه. فعالم المثال هو العالم الذي تسكن فيه الصور الخيالية والأرواح غير المرئية، إضافةً إلى أنه هو المكان "الطبيعي" لكلّ الصور الخيالية.

وهكذا يصبح **الخيال نفسه ضامنًا لوجود العالم الواقعي**، وليس انعكاسًا أو ظلًّا للواقع فحسب. أي إنّه صار **مبدأً وجوديًّا** وليس وظيفةً معرفيةً فقط. وبهذا النحو يكون الشيرازي قد تابع القول المأثور عن الصوفية الذي يعمّم الحلم، ليصبح شاملًا لكلّ ما نحياه وما لا نحياه. فكلّ شيء هو حلم في حلمٍ، وخيال في خيالٍ، الأمر الذي يجعل الشيرازي قاب قوسين أو أدنى من حساسية رواد ما بعد الحداثة.

16 صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999)، ص 362.

17 المرجع نفسه، ج 8، ص 216 - 217.

18 المرجع نفسه، ص 215 - 218.

19 المرجع نفسه، ج 3، ص 362. ونشير إلى أنّ هناك نظرةً أخرى للعوالم الثلاثة؛ وذلك من خلال القول: "اعلم أنّ الله خلق الوجود ثلاثة عوالم: دنيا وبرزخًا وأخرى (...) فخلق الله الجسم عن الدنيا، والنفس عن البرزخ، والروح عن الآخرة (...) فإذا شاء الحقّ تعالى نقل النفس والروح إلى دار البرزخ أمات الجسم بواسطة ملك الموت وأعوانه، ثم ينشأ النفس في البرزخ النشأة النفسانية الثانوية وتكون في عالمها البرزخي، وكانت هي المشهور بحواسها ومشاعرها"، صدر الدين الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، ج 7 (قم: بيدار، د.ت)، ص 343 - 344.

20 يقول الشيرازي: "والعمدة إثبات أنها **قوة جوهرية باطنية** غير العقل، وغير الحس الظاهر"، المرجع نفسه، ج 8، ص 213.

21 المرجع نفسه، ج 8، ص 214.

22 المرجع نفسه، ج 1، ص 302.

الخيال الحداثي

ظلّ التصور الأرسطي لنسق القوى الخيالية ووظائفها حاضرًا في الفلسفات إلى حدود القرن 17. وبعد ذلك، بدأت النظرة القدحية في الخيال تختفي شيئًا فشيئًا. فلم تعد الصورة الخيالية "إدراكًا أو إحساسًا ضعيفًا، أو انعكاسًا شاحبًا للماضي، بل صارت صورةً في طريقها إلى التجريد والتعميم، أي في طريقها إلى المفهوم". وقد ساهم في هذا التطور عدد كثير من الفلاسفة، وبخاصة إيمانويل كانط Immanuel Kant في كتابه **نقد العقل الخالص**. كما ساهم برغسون في هذا التطور؛ إذ دافع عن الفرق بين إدراك الصور وإدراك الأشياء، لا في الطبيعة، حيث استنتج من ذلك أنّ العالم مُكوَّن من خيالات؛ أي إنّ كلّ ما يحيط بنا من أشياء هي عبارة عن صور خيالية. فالشيء خيال، والمادة مجموعة من الصور الخيالية، والوعي لا ينشأ عن الشيء.

ونجد صدًى لهذا التطور لدى سارتر الذي بعد أن انطلق من الفرضية الفينومينولوجية التي مفادها أنّ الإنسان كائن في العالم، عَدّ الإنسان كائنًا يتمثّل العالم، ويتمثّل نفسه في العالم. لذلك لم تعُد **المطابقة** مع الموضوع الخارجي هي معيار الحقيقة، بل أصبح المعيار هو **التوافق مع التمثّلات الداخلية**. وهكذا تمّ الابتعاد عن الواقعية الساذجة نحو نوع من الواقعية التمثيلية التي تسمح لنا بأن نتصور أنّ العالم الواقعي لا يوجد وإنما يُصنع، وهذا الصنع يقبَل "رتوشًا" لامتناهيةً. وبهذا النحو، صار الخيال من سياق الواقع، لا من سياق الفهم والتأويل، من سياق الخلق، لا من سياق التفسير.

الخيال ما بعد الحداثي

شكّل خيال "ما بعد الحداثيين" **قطيعةً** مع الخيال الحداثي وما قبل الحداثي. فالخيال ما بعد الحداثي، هو من جهة **مضاد للخيال ما قبل الحداثي ذي الطبيعة الانعكاسية**، خيال المرآة العاكسة لظلّ الوجود الواقعي. وهو من جهة ثانية **مضادّ لخيال الحداثة الخلّاق والمستقلّ عن الواقع، خيال المصباح الذي يضيء الواقع**.

إنّ **خيال ما بعد الحداثة ليس مرآةً ولا مصباحًا**، فهو لا يكتفي بأن يضطلع بدور الوساطة بين الحواس والعقل، أو يدعي تبوُّء مكان الصدارة في نظام الكون، وإنما يكتفي بأن يقدّم نفسه بوصفه **ذاتًا من دون موضوع**، أو أنه لا يعدو أن يكون أشباحًا تعكس أشباحًا في أشباح، عبر سلسلة لامتناهية من المرايا. خيال ما بعد الحداثة، إذن، هو بمنزلة محاكاة المحاكاة، وتقليد التقليد من دون اهتمام بالمقلَّد؛ أي بوجود أصل وموضوع ينطلق منه التقليد والمحاكاة أو عدم وجود هذا الأصل.

باختصار، **الخيال ما بعد الحداثي خيال غنيّ عن الواقع والعقل معًا. فهو لا يُعنَى بتبرير وجوده وصدقيته خارجًا عن "ذاته"**، بل إنه مكتفٍ بنفسه، يبرّر نفسه بنفسه بوصفه "خيالًا في خيال". وإنّ مثل هذه الرؤية للخيال من شأنها أن تعطيَ الأسبقية للحكاية والراوية على الدراية والاستدلال، وأن تقدّم القول على الوجود، والتأويل على البرهان. **وهذا ما سيضفي على الرؤية الخيالية للعالم طابع المرونة والسيولة**؛ ما يجعلها قادرةً على تجاوز التقابلات التقليدية بين العقل واللاعقل، بين الجسد والروح، بين العلة والمعلول، بين الظاهر والباطن، بين البرهان والتمثيل.

كان رولان بارت Roland Barthes يقول إنّ طبيعة حضارة ما بعد الحداثة هي **حضارة الصورة**؛ أي حضارة الخيال. بيد أن وجود الصور السينمائية والتلفزية والمعلوماتية (الحاسوبية)، وصور الأدباء والرسامين وأصحاب الرؤى والأحلام الخارقة يقتضي عالمًا خاصًّا

بها، لا هو بالمادي ولا هو بالعقلي. **فالصور الخيالية** في نظر ما بعد الحداثة لا تحيل على أصل واقعي أو حقيقي، بل **تشير فقط إلى نفسها** في حلقة دورية؛ أي ليست إلّا **محاكاةً للمحاكاة** لا أقلّ ولا أكثر.

وقد دفع ميشيل فوكو Michel Foucault هذا الموقف إلى مداه الأقصى ليعلن عن **موت الخيال** بالمعنى التقليدي، أي بالمعنى الذي يكون فيه الخيال هو المصدر الوحيد للإبداع؛ إذ إنّ الإبداع في نظره هو عملية **استنساخ متكررة لنسخة لا موضوع لها ولا أصل**. ويقتفي جاك دريدا Jacques Derrida المعنى نفسه ليؤكّد أنّ **الإبداع ليس إلّا تقليدًا إيمائيًّا** Mimic **للاشيء، إنه تقليد لتقليد التقليد**. وبهذا النحو لم يعُد الخيال انعكاسًا لنور أصلي يفيض من الشمس، كما كان يقول أفلاطون، أو مصباحًا مضيئًا كما كانت تدعي النزعتان الإنسية والوجودية، بل صار بمنزلة انعكاسات متبادلةً دورًا، وكأنّ الأمر يتعلق بكهف دائري مليء بمرايا ذات أحجام وأشكال ووظائف مختلفة.

نحن إذن في عالم أشباح لا تاريخ لها ولا أبعاد، وليس لها لا ماضٍ ولا حاضر، لا بداية ولا نهاية. وفي هذا المناخ ما بعد الحداثي لم يعُد من الممكن الجزم إن كان ثمّة فرقٌ بين الصورة الخيالية والصورة الواقعية، بين الحقيقة والخطأ، بين الظاهر والباطن، بين النموذج والنسخة.

خاتمة

كان الخيال منذ أن بدأ التنظير له زمن أرسطو يمتاز بالحرية. وبعد مروره بحقب مختلفة ومتقابلة، كُرّست حريته حتى أنه كاد يصبح مستقلًا بذاته، حيث صار يقتات من ذاته، يقتات من "سوق الصور الخيالية".

أجل، لا يمكن إنكار أنّ الخيال من طبيعته **التوسط**، من هنا جاء **التباسه؛** فهو ملتبس حينًا بالعقل النظري وحينًا بالعقل العملي، حينًا بالحس والإرادة وحينًا آخر بالغيب والجبر، تارةً يكون موضوعًا لغيره، وأخرى محرّكًا له. علاوةً على وجوده الإضافي البيني، بين الجسمي والعقلي، بين النظري والعملي، بين الحسّي والغيبي، بين الرؤيوي والإدراكي، بين المنفعل والفعّال، باختصار بين الوجود والعدم.. إلخ، وهو ما أهّله لكي يقوم بالانفصال عن الذات وعن العالم، مشكّلًا بنفسه **سوقًا حرّةً عامّةً للصور الخيالية**، يمكن لأيّ شخص أن يمدّ إليها عينيه أو يديه فيتسوق منها ما يشاء، إمّا لكتابة رواية أو قصيدة، أو لصوغ مشروع فكرة علمية، أو لبناء حلم سياسي، أو لتشبيح فكرة طائرة في لوحة أو قطعة موسيقية، من دون أن تعرف سوق الخيالات أيّ نقص طرأ عليها، فهي غنيّة دائمًا بعجائب الخيال وغرائبه من الصور الإبداعية التي لا حصر لها كمًّا وكيفًا، ولا عهد لنا بها.

وبما أنّ سوق الخيال ممتلئة بشتّى ألوان الأساطير والاستعارات والتشبيهات والحكايات، فإنها تخوّل صاحبها القدرة على التواصل والتبليغ، لا بالنسبة إلى الجمهور المحبّ للكذب المعسول فحسب، بل بالنسبة إلى المبدعين من الأدباء والفنانين والعلماء والسياسيين أيضًا. ولا يمكن تفسير قدرته الخارقة على الإقناع والتعبئة لكونه ينأى بنفسه عن الحقّ والبرهان والاكتفاء فقط بما يشبه الحقّ أو يضاده، بل لكونه أيضًا يوقظ في الإنسان طاقة الحلم والرؤيا التي تقفز عن الزمان لترسم أشباحَ مدنٍ فاضلة تُدغدغ الأمل في إخراج الحلم من القوة إلى الفعل.

من هنا، لا نستغرب إن لم يطاوع الخيال حدود التحقيب دائمًا. فهو عاشق وَلِهٌ للحرية، سواء كان ذلك إزاء مقتضيات الزمن أو ضرورات العقل، أو حتميات الواقع. وهذا ما يفسّر أنّ "الما قبل" يتداخل مع "الما بعد" في صلب الخيال، مما يغرقه في المفارقة التي تزيده سحرًا على سحر.

عبد الأحد السبتي: الكلمة للأستاذ إسماعيل ناشف.

إسماعيل ناشف

التركيب الزمني لظواهر البحث

في الحقيقة، إنّ الفكرة الأساسية التي أريد أن أطرحها أتت من إنجازي لثلاث دراسات، وكنت قد واجهت فيها مباشرةً قضية التحقيب وقضية الزمن. كان بحثي الأول دراسةً لتاريخ المجتمع الاعتقالي في فلسطين، أو تاريخ الاعتقال السياسي في فلسطين الذي فيه حاولت أن أكتب تاريخ مجموعة المعتقلين الفلسطينية داخل السجون الإسرائيلية، وحاولت من خلاله الاعتماد على التاريخ الشفوي، أساسًا، وبعض الأرشيفات. وحاولت أن أكتب التاريخ خلال الفترة 1967 - 1993؛ من احتلال إسرائيل للضفة وغزة إلى فترة أوسلو.

أمّا البحث الثاني، فهو دراسة لتاريخ الأشكال الأدبية بفلسطين بدايةً من عام 1948 إلى الوقت الراهن. وحاولت فيه أن أبحث العلاقة بين الأنواع الأدبية، وإن كانت هذه الأنواع التي تميل إلى الأشكال الشعرية، في السياق الفلسطيني، أكثر ارتباطًا بالحياة الاجتماعية من القصة القصيرة والرواية.. إلخ، وحاولت التأريخ لهذه القضايا.

والأمر الآخر الذي حاولت أن أعتمد عليه اليوم في مداخلتي هو دراسة تاريخ الأشكال الفنية البصرية عبر تاريخ فلسطين، وتحديدًا من وسط القرن التاسع عشر إلى حدّ الآن. فاعتمادي هو على هذه المادة الإمبريقية التي اشتغلت بها، ومن الأسئلة المباشرة التي واجهتها: كيف أعمل كتابةً تاريخيةً وهي في الوقت نفسه تواجه إشكالات أساسيةً. والإشكال الأساسي الذي واجهته أننا عندنا عدة أنواع من الزمن؛ ومثلما رأينا اليوم صباحًا، هناك أشكال مختلفة للزمن وأشكال تعبيرٍ مختلفٍ لكلّ زمن والتحقيب هو تصنيف زمني ما. أنا، على نحوٍ واعٍ، أريد أن أختار نوعًا محددًا من الزمن، ولست أريد أن أتحدث عن كل أنواع الزمن. وبدايةً، أريد أن أختار نوعًا من الزمن الذي هو جزء من بداية تشكيل الظاهرة، بمعنى أنّني لا أريد أن أسأل: "ما هذا؟" مثلًا.

وللتوضيح، فإنّي أقدر أن أسأل عن هذا الشيء الذي بيدي: "ما هذا؟" والجواب سيكون هو "قلم" أو "قلم حبر". وهذا لا يكفي لأنّ هذا القلم محسوب على تاريخ معيّن. والذي يُفترض أن نرجع إلى تاريخه، هو الذي كان عبارة عن حبر سائل ودواة وريشة، وكان في علاقة الشكل من ناحية وظائفية تناقضات معينة، أدّت إلى تطوره إلى شكل القلم. والقلم يحتوي الدواة ويحتوي السائل ويحتوي الريشة، ولكن يحتويها بصفته "قلمًا" وليس بصفته سائلًا ودواةً وريشةً. وقد جاءت الفكرة من القرن التاسع عشر من جهة ماركس. فالإنسان يحتوي الشكل الذي قبله، ولكنه يحتويه بتطوير الشكل. فأنا أريد أن أتناول الزمن كمحور تشكيل بمعنى أنّ الزمن هو عبارة، بالنسبة إلى المنظور الذي أريد أن أطرحه، عن نوع من [Objectified labor]. يعني أننا لا نستطيع التطلع إلى الزمن بشكل مجرّد فقط، بل إنّ الزمن يأخذ صفة سلسلة من الأحداث التي يكون فيها من خلال العمل؛ أي إنّه يأخذ شكل الزمن ليس بوصفه شيئًا مجرّدًا، بالمعنى الذي حاول أن يقترحه الحداثيون في القرن التاسع عشر، بمعنى أن يكون الزمن بمنزلة نفقٍ ممتدّ إلى الأمام وكل حدث يوجد فيه.

أنا أحاول هنا الرجوع لكي أقوم بطرح السؤال: "كيف يعمل هذا؟"، أريد أن أنقل السؤال المعرفي من الاقتصار على التحقيب فحسب، والسؤال: "ممّ/ ما هذا؟"، إلى السؤال: "كيف يعمل هذا؟"، وأدّعي أنّ طرح السؤال "كيف يعمل هذا؟" يتطلّب فحص الشكل بوصفه تعبيرًا عن سلسلة من الأحداث التي سمّيتها "عملًا" وهو [Objectified].

وفي ما يتعلّق بتشيّؤ الشكل، فسأذكر مثالًا: من البحث الذي اشتغلت به في موضوع المجتمع الاعتقالي أو مجتمع المعتقلين السياسيين في فلسطين. وأحد الأمور الأساسية، مثلًا: كيف يمكن وضع تحقيب مفاده أنّه عام 1967، لمّا بدأ الاحتلال للضفة وغزة

بدأت حملات اعتقالية لأعداد كثيرة جدًّا من الناس؟ فأحد الأشياء التي يُؤرَّخ لها عادةً في الأدبيات، كان في فترات حصل فيها المجتمع الاعتقالي على حقوق معيّنة؛ من ذلك مثلًا الزيادة في كمية الأكل، ومن ثمّ سنفترض أنه يُؤرّخ على النحو الآتي: عام 1972، صار إضراب عن الطعام، وفي عقب الإضراب عن الطعام حصل الأسرى على إضافة حبّة بندورة بالنسبة إلى كلّ أسير، وهذا مدوّن في الوثائق التابعة لحركة الأسرى. ويمكنني أن أكتب التاريخ بناءً على هذه المحطة المتمثّلة بحصول السجناء على حبة بندورة، أو على قلم حبر. ولكن في حالة كتابتي التاريخ على هذا النحو، فإنّي أكون قد كتبته بطريقة جزئيّة لا تمتُّ بصلة إلى البناء الداخلي لهذا المجتمع.

سأسأل سؤالًا مختلفًا: "كيف كان يتمّ الأكل؟"، وهو سؤال يعني وجود فرق في النظر إلى فعل الأكل في حدّ ذاته، مقارنةً بالتاريخ المؤسساتي الذي ينبثق من النظر في الوثيقة التي هي المفاوضات بين القيادة التابعة للأسرى وإدارة السجن والصليب الأحمر (كان فضاء الصراع حقوقيًّا مبنيًّا على فضاء النص)، لكنّ فضاء النص ما كان له علاقة بالجسد الجمعي المادي الذي كان منفصلًا عنه. والسؤال هو: "لماذا يقعد الأسير داخل السجن ويقوم بتناول حبة البندورة؟"، "أهذا التاريخ هو جزء من عملية تشكّل جزء من عملية مقاومته أم أنّ هذا لم يُكتب في النص التأريخي؟ فهذه النقطة، إذن، أساسية. ثمّ إنّ السؤال الأساسي الذي أريد أن أطرحه بوصفه سؤالًا منهجيًّا، هو: "ما هي أبعاد الأحداث التاريخية التي أفقدها في الحالة التي أسأل فيها سؤالًا عن الزمن، أو أستخدم مفهوم الزمان الذي هو خارجي بالنسبة إلى الظاهرة وليس جزءًا أساسيًّا من تركيبها الداخلي؟".

المثال الأخير الذي به أُنهي مداخلتي متعلّق بـ "المراهقة". ففي جيل المراهقة مثلًا، لدينا في التجربة الداخلية للإنسان المراهق خمسة مستويات من الزمن على الأقل، وأربعة أنواع أو خمسة من الزمن ذات علاقة بالزمن العامّ بالنسبة إلى الجميع. فللمراهق زمن بيولوجي داخلي في جسمه، وله زمن نفساني داخلي، وزمن يتبع العائلة التي يعيش فيها، وزمن يتبع المجتمع أو البيئة. وكلّ هذه الأمور تتجمّع في لحظة معيّنة؛ حتى يصير السؤال: "ألا يمكن أن يجعلنا الزمن الداخلي الذي له نوع محدّد من الظواهر نقوم بمقاربة أفضل كثيرًا - من الناحية المعرفية - من التحقيب نفسه الذي اعتدناه تصنيفًا زمنيًّا خارجيًّا نفرضه على الظاهرة بوصفنا باحثين؟"، وشكرًا.

عبد الأحد السبتي: شكرًا أستاذ **إسماعيل**، المهمّ هنا الانتقال من المسائل العامة إلى موضوع جزئي، وإلى نوع من الظاهراتية أو الزمن المعيش. على العموم، ستثير الأفكار النقاش. أنتقل إلى الأستاذ مولدي الأحمر.

مولدي الأحمر

التحقيب تفاوض غير متكافئ في تمثّل الزمن

كلمة عن علاقتي بالموضوع

في حقيقة الأمر، لا يُعدّ سؤال "التحقيب" بالمفهوم الذي يسنده إليه المؤرخون سؤالًا سوسيولوجيًّا إلا إذا كان فعل التحقيب ذاته هو موضوع النظر والتحقيق. لقد جئت إلى هذا السؤال مصادفةً حينما طلب منّي زملاء لي من المؤرخين التونسيين والمغاربة أن أعلّق - من وجهة نظر سوسيولوجية - على طريقتهم في طرح سؤال التحقيب والنظر في أدوات إجابتهم عليه، وقد كان ذلك في تونس منذ عدّة سنوات في إطار عمل أكاديمي مشترك.

مسألة تمثّل الزمن

أودّ أن أشير في هذا السياق إلى أنّ سؤال التحقيب ليس سؤالًا خاصًا بنا نحن التونسيين أو المصريين أو العرب أو المسلمين بحسب مستويات المشاهدة. ففي أفريقيا وآسيا وأوروبا والأميركيتين يطرحون أيضًا القضية نفسها، ولكنّ التركيز فيها يجري في سياقات داخلية متنوعة، وأحيانًا انطلاقًا من مرجعيات هوياتية مختلفة. ففي أفريقيا وأميركا اللاتينية مثلًا، هناك سؤال حول مضمون الحقبة ما قبل الاستعمارية الذي يظهر في كتابات المستعمر الكلاسيكية كحقبة لا تاريخية يتحدّد زمنها مرةً واحدةً في حقبة واحدة هي حدث الاستعمار. وفي العالم العربي والإسلامي لدينا مشكلات من نوع آخر، من بينها مثلًا: هل يعدّ "العصر الجاهلي"، وهو تمثّل دينيّ لزمن الجزيرة، سابق للنبوة، حقبةً بالمفهوم التاريخي لهذه الكلمة؟ وهل لدينا عصر وسيط والحال أنّ المفهوم نشأ لتمثّل الزمن الأوروبي كما حقّب له المؤرخون الأوروبيون؟

هناك في الواقع حوار عميق وشيّق بين المؤرخين، واسمحوا لي بالقول، إنه ربما لا يعيه دائمًا وبوضوح جميع المشتغلين بالتأريخ الذين قرأت لهم. وموضوع هذا الحوار هو تمثّل الزمن. أمّا المدار الأول للحوار، فهو يتمثّل بالهواجس التالية:

هل الزمن يسير (إن كان يسير فعلًا) وفق خط تطوري في شكل سهم؟ يعني هل يمكن الاستحمام في الزمن نفسه مرتين؟ هل يتحرك الزمن وفق خط دائري؟ هل هو، مثلًا، عود على بدء؟ هل يسري على نحوٍ عشوائي؟ أي هل صحيح أنّ الدهر "حال بحال" كما تقول إحدى الأغاني التونسية؟ هل هو خطّي - ديالكتيكي - دائري في الوقت نفسه بمعنى أنه قائم على تصور تركيبي محترف؟

وأمّا المدار الثاني للحوار، فله علاقة بمنهجية التحقيب ذاتها، وهو يتمثّل بما يلي:

أنحقّب وفق الحدث أم وفق خصائص البنى الدفينة المولّدة لاحتمالات الحدث؟ وكيف يكون التحقيب إن كان وفق الحدث والخصائص في آنٍ واحد؟ أهو محور الزمن الأفراد أم الجماعات أم محورهما معًا؟ في الحالتين الأخيرتين، أنؤرخ لتعاقب الملوك مثلًا أم لتعاقب أنماط الإنتاج؟ أنؤرخ لفعل الفرد أو الجماعة بوصفهما صانعين ومفسرين للحدث أم للبنية بوصفها، على العكس من ذلك، هي التي تفسر فعل الأفراد والمجموعات؟ لقد كان هذا الأمر مشكلةً من مشكلات فرناند بروادل Fernand Braudel مؤرخ الزمن الطويل، وقد اختاره ليحاضر فيه يوم احتفل بدخوله عضوًا جديدًا إلى "الكوليج دو فرانس".

بطبيعة الحال، كلّ توغل واعٍ في خيار من هذه الخيارات يولّد حزمةً من الأسئلة تتعلق بتمثّل الزمن التاريخي في حدّ ذاته. فمثلًا، هل أنّ الزمن هو زمن الفعل الذي هو وليد عملٍ ووعيٍ بالنسبة إلى الأفراد والمجموعات بذاتهم وبزمنهم؟ أم هل أنّ الزمن لا يكون إلا نظريًّا ومن إنتاج التمشي المنهجي لمحترفي كتابة التاريخ؟

الزمن الداخلي والزمني الخارجي

هذا من منظور داخلي للزمن، إن كان له داخل. والمراد بالزمن الداخلي هو الوعي الذي يتعلق بزمني الحدث والبنية في إطار حيّز الوعي بالذات، المتجذر في زمن تجربة اجتماعية بعينها تجري في إطار بيئتها الثقافية والجغرافية الخاصة (إمكان الحديث، مثلًا، عن زمن قطريّ، أو تونسي، أو لبناني، أو عن زمن إقليمي كزمن الجزيرة العربية على سبيل المثال، أو حتى حضاري مثل زمن العرب أو المسلمين).

لكن الوعي بالزمن وتحقيبه لا يمكن أن يجري من منظور داخلي فحسب، وقد انتبه ابن خلدون إلى ذلك لمّا وضع لكتابه عنوان **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**. ففي هذا السياق، يوجد تقاطع بين الزمن الداخلي، إن صح التعبير، والزمن الخارجي.

تكمن القضية برمّتها في تمثّل مضمون تقاطعات هذين الزمنين اللذين تُعبّر عنهما في عنوان كتاب ابن خلدون كلمة "عاصرهم". وكما هو معلوم، فإنّ جهدنا حاليًا، بما فيه جهد معهد الدوحة الناشئ، يتمثّل بأن نعمل على النجاح في معاصرة غيرنا. ومعنى ذلك أن **نتموقع** في زمن يشملنا مع غيرنا.

يوجد، إذن، نوعان من التحقيب في داخلهما أنواع أخرى عديدة من سبُل تمثّل الزمن وتحقيبه ومناهجه. **أحدهما داخلي** بالمعنى الذي أشرنا إليه، ومن خلال هذا المعنى يمكن أن نفهم مثلًا العنوان الذي وضعه عبد الحميد هنية لأحد كتبه وقد سماه "تونس العثمانية"؛ إذ توجد "قطعة" من الزمن الداخلي لتونس مُحقَّبة على أنها عثمانية. وكذا الأمر بالنسبة إلى المغرب العلوي - الشريفي، وبالنسبة إلى ليبيا القرمانلية، ومصر المملوكية، وهكذا.

إنّ مدار هذه الحقب سياسي، لكنّ في داخل كلّ واحدة منها حقبًا أخرى تتجاوزها ولا تخضع لمنطقها التحقيبي، وهي تتعلق بأنشطة وأفعال وأحداث فردية و/أو جماعية موضوعها إنتاج معانٍ أخرى للوجود وللحياة. فنجد مثلًا عنوان كتاب من قبيل "مغرب المتصوفة"؛ ذلك أنّ الزمن لم يعُد زمن "حدث سياسي" أو زمن "بنية" بحسب المفهوم الماركسي أو حتى الأنثروبولوجي، بل زمن نمط من الحياة التعبدية لفئة خاصة من المغاربة يعطي معناه لفضاء أشمل من العلاقات والصراعات التي تجري في حيّز زمني غامض الحدود.

وبما أنّ التحقيب هو، أساسًا، تمثّل زمني لنشاط مجموعات بشرية تشقّها الصراعات وتجمعها التوافقات فإنّ هذا التحقيب، سواء كان من فعل الفاعلين في حدّ ذاتهم أو من فعل المؤرخين، يبقى دائمًا غير مستقلّ عن تلك الصراعات. ولذلك يقول بعضهم إنّ التاريخ يكتبه المنتصرون سواء تعلّق الأمر بالزمن الداخلي أو بالزمن الخارجي وتقاطعاته.

داخل التحقيب الداخلي، إذن، صراع على تمثّل الزمن. وهذا الصراع لا يخلو من التفاوض الذي هو فعل تبادلي بامتياز. لذلك توجد في زمن "تونس العثمانية" أزمنة أخرى غير عثمانية. لكن بما أنّ زمن العثمانيين كان صيرورة صراع وتفاوض (تفاوض على الشرعية، وتفاوض على صنع الزمن المحلّي للمجموعات القروية والقبلية عبر إدخالها في زمن المنظومة الإدارية للدولة)، فقد انتهت هذه الصيرورة بفرض الدولة العثمانية لنفسها كمحور سياسي - اجتماعي - حربي ومعرفي أيضًا منتِج للزمن، ومن ثمّ صنع العثمانيون (و"العثمانيون"، في الحقيقة، كلمة غامضة) حقبةً زمنيةً تمثّلها المؤرخون لاحقًا - أداتهم في ذلك (قبل أن تُطور مناهج كتابة التاريخ الحديثة Subalten Studies) أرشيف الدولة - على أنها مساحة زمنية مميزة من الزمن الداخلي التونسي يمكن اعتمادها وحدةَ تحقيبٍ.

وفي مناطق أخرى من المشرق لم يتحول الزمن العثماني الخارجي إلى زمن داخلي. وفي هذا السياق نقول إنّ الزمن العثماني في الجزائر وليبيا وتونس، على سبيل المثال، قد أسس لذاته، كتاريخ - حقبة، عبْر خلق الحدث وفرْض علاقة تبادلية غير متكافئة على الأزمنة المحلّية الأخرى. فلقد أرّخ لزمنه عبر إدخال جميع الأزمنة المحلّية في دينامية زمنه الخاصة المركزية، ولم يبقَ للمؤرخين، أحفاد هذا الزمن، سوى تحديد ملامح هذه الحقبة واتخاذها وحدةَ فصلٍ زمني لما كان قبلها وما صار بعدها.

لكن، كما ذكرنا سابقًا، هناك أيضًا زمن **خارجي - داخلي**، إن صح التعبير؛ أي زمن معاصرة. ومن ثمّ نتساءل: كيف يُصنع زمن المعاصرة؟ وما مضمونه؟

قبل أن نتقدم في شرح الفكرة، سأورد بطريقة كاريكاتورية "نكتة" تونسية ذات نفس جاحظي كنت قد رويتها في السابق للمؤرخين الذين طلبوا مني التعليق على ورقات التحقيب التي أنجزوها، أظن أنها ستساعدنا على تمثّل قسم من أهمّ القضايا التي تحفّ بعملية التحقيب.

تقول النكتة في صيغتها التي سمعتها أنّ فلاحًا ماكرًا استدعى يومًا أحد معارفه من الفلاحين وذبح له ديكًا قدّم له به طعاما شهيّا. ففرح الرجل كثيرًا بهذه الضيافة واستبشر بها خيرًا. لكنّ الفلاّح الماكر استغل الحدث ليصنع على أساسه تمثّلا زمنيًّا لعلاقته بصاحبه. فمنذ ذلك اليوم أصبح يقول له إنّ ذلك الحدث وقع قبل أن يُذبح الديك أو بعده. وتوجد بقيَّة مفيدة للنكتة سأحيكها بعد قليل. لكنّ الأمر المهمّ الآن هو أنه على الرغم من أنّ هذه النكتة تتحدث عن حالة ميكروسكوبية نموذجية للتحقيب ولا يجوز نقلها بسهولة إلى المستوى الماكروسوسيولوجي، فإنّ فائدتها تكمن في أنها تثير موضوع العلاقة بين الحدث وعملية التحقيب على أساس الفعل ومبدأ التبادل اللذين يشكّلان أساس تمثّل الزمن.

في هذه النكتة يوجد زمن الأنا والآخر بمفهومهما السيكولوجي الضيّق وحتى السياسي الأرحب، ويوجد الحدث الذي يندرج في إطار تفاعل الأنا مع هذا الآخر. وتوجد الرابطة الاجتماعية التي تنشأ أو تتواصل بين الطرفين، والتي يشكّل التبادل موضوعها الرئيس، ويوجد ما يمكن أن يتولد من هذه العلاقة من هيمنة مادية و/أو رمزية، وتوجد هويّة الطرفين التي تتشكل، أو تتأكّد، انطلاقًا من الأسس التي تقوم عليها هذه العلاقة، وتوجد كذلك محاولة غير عفويّة لتمثّل زمن هذه العلاقة على أساس تقسيم تحقيبي لزمن يلفّ الاثنين.

عندما يطرح العرب في الوقت الراهن موضوع التحقيب محاولين إيجاد تمثّل زمني لتاريخ خاصّ بهم، إنما هم تقريبًا في وضعية الفلاح الذي استشعر خطر التحقيب لزمنه على أساس حدث وليمة الديك. بمعنى أنّ عملية التحقيب ليست عمليةً منهجيةً فحسب، بل هي، أساسًا، عملية تمثُّل لعلاقة بالآخر سواء على مستوى الداخل أو الخارج. وهذه العلاقة قائمة على القدرة على إنجاز الفعل وتوليد معناه الأخلاقي الذي يؤسس زمن تلك العلاقة ويُحقّبها.

وخلال الستة أو السبعة قرون الأخيرة كان التبادل الحضاري الذي يجري بين العرب والآخر غير متكافئ، وكان الآخر يُدخلهم في دينامية زمنه الموسوم بـ "الحداثية". وإنّ أغلب العرب يستخدمون حاليًّا مفهوم الحداثة، وهو مفهوم تاريخي أوروبي، وحدة ذهنية تحقيبية، على أنّهم لم يذهبوا إلى وليمة الديك كما كانت حال الفلاح الضيف في النكتة. بل إنّ صاحب الوليمة هو الذي جاء إليهم في عقر دارهم، وذبح لنفسه ديكًا من عندهم، وصنع بذلك لنفسه زمنًا موضوعه العرب. ولذلك، فإنّ حقبة الاستعمار إنما هي من عند أنفسنا، وقد بدأنا قبلها بمدة نستعمل أسماء الأشهر نفسها كعنوان لدخولنا ذهنيًّا في زمن الآخر من موقع المهيمن عليه، والمؤرخون المغاربة يؤرخون حاليًّا في مجملهم بحقب العصر الوسيط وما قبل الوسيط والحديث، محاولين البحث عمّا يماثلها في تاريخنا العربي الإسلامي. والآن إليكم بقيَّة النكتة:

في الحقيقة توجد نهايتان لتلك النكتة. الأولى يتحرر فيها الفلاح من زمن جاره ويبقى مكتفيًا بزمنه منغلقًا على حاله، فهي تقول إنّ الفلاّح الثاني استدرج مضيّفه السابق إلى بيته وذبح له ديكًا، وفي نهاية المأدبة ودّعه قائلًا له من الآن "لا بعد الديك ولا قبله". أمّا النهاية الثانية، فهي أكثر تعقيدًا؛ إذ تقول إنّ الفلاّح الثاني استدرج مضيفه إلى بيته وذبح له خروفًا. وبعد المأدبة قال له مودّعًا "منذ الآن نعُدّ بالخروف". ومن الناحية الأنثروبولوجية، تليق هذه النهاية بمارسيل موس. ولكنها من ناحية الموضوع الذي يشغلنا تعني أنّ التمثّل

الأصيل للزمن الذاتي يؤسّس - في حال إمكان ذلك عمليًا - عبر التموقع في الزمن الشامل من موقع المشارك في صناعة الفعل وزمنه ووحداته التحقيبية. فذلك هو شرط التحرر من وحدات التحقيب التي يفرزها زمن الآخر المهيمن.

عبد الأحد السبتي: كان بالإمكان بناء كلّ هذه المداخلة على "النكتة"، وكانت المسألة ستكون مميّزة. لديّ تعقيب بسيط بشأن "تفجير" مسألة الزمن إلى ما قبل بروديل. فبروديل اعتمد على نص جورج كولوفتش George Kolovitz تعدّد الأزمنة الاجتماعية نحو عشرين زمن. الأستاذ مولدي سار على النهج نفسه. الكلمة للأستاذ محمد بلبول.

محمد بلبول

اللغة: من الحقبة إلى الحالة

وقر الاعتقاد أنّ العلوم التي تنظر إلى موضوعاتها ضمن إطار الزمن تتوخى التحقيب غاية منهجية. نلحظ هذا في التاريخ وفي الأدب ودراسة الأفكار والقانون والسياسة، حيث يصعب تمثّل الوقائع خارج مواضعة تحديد إطار زمني محدد، يتيح فهم منطقها التسلسلي. بمعنى آخر، لا نمسك بالظاهرة في مجالات كهذه إلا كواقع محكوم بمنطق الحقبة التي تُحَدَّد مجالًا زمنيًا يوجه وقائعَه حدثٌ مهيمنٌ وبارز يَجُبُّ ما قبله. هل يسري هذا على اللغة؟ يجوز إلى حد ما أن نحدد خصائص لغة ما ضمن تحقيب تاريخي، فنتحدث مثلًا عن عربية ما قبل الإسلام أو عن العربية الحديثة، معتمدين في ذلك على مجموعة نصوص، ومستندين إلى معارف موزعة على مجالات تخصصية متنوعة، مثل المعجمية والأسلوبية والبلاغة، وتاريخ الأفكار ممّا سيتيح المساهمة في كتابة التاريخ الشامل لأمّة من الأمم. وغني عن البيان أنّ هذا الضرب من الدراسات يندرج ضمن ما يسمّى بالدراسة الفيلولوجية التي عرفت أوج تطوّرها في القرن التاسع عشر، حين ارتبطت بالنحو التاريخي المقارن وبالدراسة النقدية للنصوص، لاستخراج المعلومات الكفيلة بإضاءة الحقبة التاريخية التي كتبت فيها، أو الحقب التي تحيل إليها هذه النصوص.

لكنّ التقدّم الذي عرفته اللسانيات، منذ نهاية القرن التاسع عشر، إذ لم تعد اللغة مطية للحديث عن أيّ شيء وكلّ شيء، جعل الحديث عن الحقبة أو التحقيب، بوصفه تحييزًا في فضاء الزمن بالمعنى المتداول عند المؤرّخين، أمرًا يفتقد للدقة المبتغاة، والتي يصبو إليها كل خطاب يحمل في ثناياه مزاعم علماوية مثل الخطاب اللساني.

استقر رأي مؤرّخي الدراسات اللغوية على أنّ الفيلولوجيا تطوّرت في القرن التاسع عشر لتؤشّر لميلاد الدراسة العلمية للغة. وهو زعم صحيح إن نحن أسندنا للفظ علم ومشتقاته الوصفية المعنى نفسه المستفاد من الأدبيات الوضعانية التي تُعْزى لأوغست كونت، والتي كانت طلائعية في توجهاتها الإبستمولوجية وقتئذ. فأثناء القرن التاسع عشر أصبحت وقائع اللغة خاضعة للبحث الموضوعي الدقيق ومفسرة وفق فرضيات استقرائية. وتمّ الاعتراض على جميع النزوعات العقلانية التي كانت تفسّر بنية اللغة بمبادئ عقلية مسبقة ذات صلاحية كلية، مثل تلك سادت مع النحاة المناطقة وأتباعهم في بور رويال. ومجمل القول إن المناخ الفكري العام، تحت تأثير الاكتشافات الجغرافية والثقافية، لم يكن ليقبل بوحدة العقل لتفسير اللغات بل كان متعاطفا مع التفسير التاريخي للظواهر، بحكم أنه (التفسير) كان منسجما مع روح العصر الذي رأى في فهم قوانين التطور والتحول مفتاح فهم المجتمع والطبيعة اللذين لا يستقران على حال.

لم تعد الظواهر اللغوية، إذًا، وحدها مشمولة بالمنهج التاريخي؛ فقد لوحظ أنّ المؤسسات الإنسانية والقوانين والعادات والممارسة الدينية والاقتصاد والطبقات الاجتماعية، فضلًا عن اللغة والكائنات الحية، في تغيّر دائم، وأنّ التغير من طبيعة الأشياء. ولم يعد بالإمكان تفسير حالاتها (المؤسسات والظواهر) على أساس مبادئ مجرّدة، بل وجب التعامل معها بوصفها وليدة سيرورة تحوّل وتطور؛ وترتّب عن هذا عدُّ جوهر الأشياء والظواهر كامنًا في سيرورة تحولها لارتقائها أو اضمحلالها، أي كامنًا في تاريخيتها. وغير خاف أنّ هذا الاتجاه اسْتعمِل في السجال الأيديولوجي لدحض كلّ من الطروحات العقلانية والثيولوجية.

في ضوء هذه الملاحظات، يمكن القول إنّ الحقبة تشير إلى حلقة في مسلسل التطور. فالتحليل اللساني التاريخي ربط مثلًا الألمانية الحديثة بحقبة ما قبل التاريخ (prehistoric period). ولتوضيح أسلوب الربط هذا، يحسن بنا أن نقدّم مثالًا يعطي القارئ فكرة عن الاستدلال التاريخي في مجال البحث اللغوي. وهو استدلال غايته تفسير ظواهر لغوية بربطها بحقبة لغوية تاريخية. ويتحقق هذا باستنتاج قانون عام يتنبأ بالتوافقات الصوتية - الدلالية.

لقد استدل كارل فيرنر (Karl Verner) في مقالة له نشرها عام 1875[1]، على أنّ التقابلات مثل تلك التي نجد بين *d* و*t* في القوطية واللاتينية على التوالي (كما في نحو: *fadar* (قوطية) = *pater* (لاتينية)) مُطَّرِدة وشاهدة على القرابة بين اللغتين خلافًا لقانون يعقوب غريم (Grimm) الذي عدّها تحولًا استثنائيًا بين لغتين منحدرتين من أصل واحد. ففيرنر عدّ التوافق متنبأ به، إن نحن عدّلنا قانون غريم بجعله يراعي مكانة النبر في الكلمات السنسكريتية الموافقة. ومن دون الدخول في التفاصيل[2]، فإنّ كارل فيرنر يخلص إلى أنّ اللغة السنسكريتية احتفظت بمكانة نبر - الكلمة في الهندوأوروبية الأولى، وأنّ تحوّل - الصوت في الجرمانية حدث قبل تحوّل النبر إلى موقع استهلال الكلمة (word-initial position). تتيح هذه الفرضية القول إنّ ورودات *d* (التي متى وقعت بين صائتين ربما كانت صوتًا احتكاكيًا مجهورًا (voiced fricative) ينطق مثل *th* الإنكليزية التي نصادف في لفظ *brother*)، يتعيّن أن تفسر بموجب القانون التالي: المهموسات المنفوثة الناتجة عن قانون غريم (*f, th, h*) لا تتغير إذا كان المقطع السابق حاملًا للنبر، وإلّا فإنها تكون مجهورة (مثل *b, d, g* على التوالي كما في القوطية: *fadar*).

سيحدث تطوّر مهمّ خاصة حين سيلتفت إلى الظواهر لا بوصفها حصيلة سيرورة تحوّل تقتضي التحقيب، بل كيانات علاقية تنتمي إلى منظومات محكومة بمبادئ خاصة. كان هذا أولًا في الاقتصاد ثمّ انتقل إلى الدراسات اللغوية على يد دي سوسير الذي انتبه إلى قضية التحليل التاريخي في علاقته بالموضوع. فإذا نحن نظرنا إلى اللغة بوصفها نظامًا نحويًا أو لسانيًا لا يكون ولا يُتصوّر إلّا ثابتًا أي حالة، لا بوصفها فعلًا كلاميًا أو خطابيًا مشروطًا بمحددات زمنية وتاريخية، فإنّ مسألة الزمن والتحقيب ستصبح غير مهمّة بحكم أنّ عامل الزمن والتحوّل التاريخي سيُعَدّ غير حاسم في فهم بنية اللغة. كانت هذه إحدى الأفكار المحورية في كتاب دي سوسير "محاضرات في علم اللغة العام" حيث ستوجّه العناية إلى مفهوم الحالة السنكرونية، بدل تعقّب مظاهر التحوّل التاريخي لفهم قوانينه. لم تكن هذه اللحظة علامة فارقة في اللسانيات فحسب، بل يمكن القول إنها غيّرت أيضًا وَعْينا بعلاقة موضوعات العلوم بالزمن. ففي الفصل الثالث من القسم الأول من كتاب "محاضرات في علم اللغة العام"، يفرّق دي سوسير بين نوعين من العلوم: علوم لا يؤثّر انتقالها من المقاربة التاريخية إلى المقاربة التزامنية (synchronic) في طبيعة موضوعها من ذلك مثلًا علم الفلك. فقد لاحظ المشتغلون بهذا العلم أنّ الكواكب تخضع لتغييرات ملموسة، ومع ذلك لم يفكر أحد في تقسيم هذا العلم إلى تخصصين: تخصص يدرس تاريخ التحولات

---

1 نقلًا عن:
John Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).

2 المرجع نفسه.

التي تعتري الكواكب، وآخر يركز على دراسة حالتها القارة. يصدق التحليل نفسه على الجيولوجيا التي تشتغل على تعاقب الحقب الجيولوجية وتدرس الحالات الثابتة من دون أن تنشطر إلى علمين. لكن هناك علوم يؤدي إدخال البعد الزمني في تحليلها للظواهر إلى تغيير جذري في موضوعها، ما يحتّم انشطارها إلى علمين مستقلّين. من ذلك مثلًا علوم الاقتصاد، بخلاف العلوم الأخرى، تنقسم إلى فرعين منفصلين وهما الاقتصاد السياسي وتاريخ الاقتصاد. ويبدو أنّ اللسانيات يجب في نظر دي سوسير أن تدرك ضرورة انشطارها إلى علمين: علم يعدّ الموضوع خارج الزمن، وآخر يعالجه في بعده التاريخي التعاقبي. تشبه اللسانيات التزامنية علم الاقتصاد السياسي لأنّ العلمين معًا يشتغلان بمفهوم القيمة، والعلمان معًا معنيان بنسق التكافؤ بين أشياء من طبيعة مختلفة. في الاقتصاد ينبني التكافؤ بين العمل والأجر، وفي اللسان بين الدال (الصورة الصوتية) والمدلول (الصورة الذهنية)، ففي كلتا الحالتين نربط بين شيئين مختلفين[3].

في كتاب "حب اللغة" (1978) يثير مؤلّفه جان كلود ميلنر مسألة في غاية الأهمية، تضع دي سوسير في سياق الاستمرارية لا القطيعة مع لسانيات القرن التاسع عشر: لسانيات المقارنة والتاريخ. ذلك أنّ مسعى دي سوسير لم يكن في أي لحظة يتمثّل بسحب بساط الشرعية العلمية عن اللسانيات التاريخية، الأمر الذي فعله تشومسكي تجاه البنيوية والسلوكية في سياق تأسيسه اللسانيات التوليدية. وفي محاضرات دي سوسير تبرز للقارئ المتأني خلفيتان: خلفية الفلسفة الكانطية التي تمدّ صاحب المحاضرات بتصوّره لما يجب أن يكون عليه العلم، أي تصوره لمثال العلم (Idéal de la Science) القائم على فصل ظواهر الأشياء عن الأشياء في ذاتها، فاللغة هي الشيء في ذاته واللسان هو الظاهرة، الصوت المادي هو الشيء في ذاته والظاهرة هي الفونيم، الفكرة أو المعنى هي الشيء في ذاته والمدلول هو الظاهرة. أمّا الخلفية الثانية فتبرز من خلال إقراره أنّ اللسانيات الموجودة، والتي يتعيّن تأسيسها هي تلك المتماهية مع النحو المقارن، التخصص الوحيد الذي مارسه دي سوسير. لكنه سيكتشف، في عرضه الشروط العامة التي تسمح بوجودها، أنها ليست الصيغة الوحيدة الممكنة للسانيات علمية. بتعبير آخر، إذا كانت مفاهيم مثل اللسان، والدليل والاختلاف، ضرورية للانخراط في إعادة بناء الهندوأوروبية أصلًا تاريخيًا يتيح إضاءة التحول التاريخي لمؤسسة اللغة، فإنّ لها بعدًا أعم وطاقة استكشافية تتيح استشراف سواحل جديدة. التركيز على السواحل الجديدة هو ما جعل الباحثين يظنون أنّ دي سوسير في محاضراته يؤسس علمًا جديدًا غير مسبوق. لكنّ الفحص المتأني يكشف خطأ هذا الظن، فالمتأمّل لتاريخ اللسانيات يتبيّن له بوضوح أنه لا يوجد في اللسانيات التي ظهرت بعد دي سوسير، وخصوصًا فنولوجية تروبتسكوي، أمرٌ لم يوجد قبلًا في لسانيات النحو المقارن.

يتمثّل الجديد بأنّ دي سوسير، عبر دفاعه عن مشروعية لسانيات لازمنية (سانكورنية)، يقدّم أطروحتين: أولاهما أنه لا ينكر دور الزمن في التأثير في الأشياء، فليس ثمة ما يمنع فعلَ الزمن من أن يطال اللغة، ثانيهما أنه سَيَعُدّ، في الوقت ذاته، أنّ الزمن لا يؤثّر في اللسان إلّا من خلال اتصاله بالكتلة المتكلمة (masse parlante). ولتوضيح الفكرة علينا أن نراجع الفصل الثالث من محاضرات دي سوسير ونستحضر بعض التعريفات الأولية التي تقوم عليها نظريته:

> ميز دي سوسير عنصرين داخل اللغة: اللسان والكلام. فاللسان هو اللغة ناقص الكلام، وهو مجموع العادات اللسانية التي تمكّن من الفهم والإفهام.

هذا التعريف للسان يتركه خارج واقعيته الاجتماعية، إذ يجعل منه شيئًا غير واقعي، مادام أنه لا يشمل سوى مظهر من مظاهر الواقع، ونعني به المظهر الفردي. نحتاج لمفهوم الكتلة المتكلمة لنحصل على لسان (لأنه لا يوجد تامًا إلّا في الكتلة المتكلمة) أي إنّها الشرط الضروري لوجوده. وخلافًا لما توحي به المظاهر الخادعة ليست هناك لحظة يكون فيها اللسان مجرّدًا من صبغته الاجتماعية،

3 Ferdinand De Saussure, *Cours de Linguistique Générale* (Paris: Payot, 1955), p. 115

لأنه ببساطة ظاهرة سيميولوجية، وتعدّ طبيعته الاجتماعية من مجمل خصائصه الداخلية. وهكذا فإنّ التعريف الشافي والكافي للسان لا يتحقق إلّا بربطة بالكتلة المتكلّمة. ضمن شروط مثل هذه يكون اللسان قابلًا للحياة لا حيًّا، لأننا لم نراعِ سوى البعد الاجتماعي ولم نول عناية للبعد التاريخي. بمعنى أنه لا يمكن إدخال بعد الزمن في اللسان بمعزل عن ارتباطه بالكتلة المتكلمة. فإذا نحن اعتمدنا اللسان في الزمن، من دون الكتلة المتكلمة، ربما لن نلحظ أي تغيير، لأنه، أي الزمن، لن يقوى على التأثير فيه. وإن نحن اعتمدنا الكتلة المتكلمة من دون الزمن، فإننا لن نلمس أثر القوى الاجتماعية وهي تؤثّر في اللسان. لنكون في قلب الواقع يجب النظر إلى العناصر الثلاثة في الآن نفسه: اللسان والكتلة المتكلمة والزمن. وفي هذه الحالة يغدو اللسان مقيّدًا، غير حرّ، شأنه شأن جميع المؤسسات الاجتماعية لأنّ الزمن سيتيح للقوى الاجتماعية الفاعلة تطويرَ آثار فعلها فيه في حدود لا تؤثّر في وظيفته الاجتماعية، ونصل بذلك إلى مبدأ الاستمرارية الذي يلغي الحرية. لكنّها أي الاستمرارية تستلزم بالضرورة التغيير، أي تعديل العلاقات داخل اللسان.

ممّا لا شك فيه أنّ هذا التحليل قد أسس اللسانيات الحديثة. ومهّد لعصر البنية بوصفه عصرًا لم يعد يحفل بالرؤية التاريخية التي تنظر إلى الظواهر، موضوعات البحث، في سياق تحولاتها التاريخية. هذا العصر بقدر ما كان واعدًا بناء على قرائن التقدم المبهر في فنولوجية مدرسة براغ كان أيضًا مخيّبًا بسبب فشله في تحقيق مبتغى دفين وهو أن يكون منطلقًا لبناء نماذج للمعقولية صالحة للعلوم الإنسانية. لا أحد يشكك الآن في أفول عصر البنيوية، حتى في معقلها الأصلي الذي هو اللسانيات التي لم تحتفظ من الإرث النيوي إلّا بخصيصة السنكرونية، واضعة إياها في سياق العلوم المعرفية. وهو سياق إشكالي مختلف جذريًّا عن سياق المنشأ. ضمن هذا السياق المعرفي سيغدو الزمن المهم هو زمن الاكتساب، أي زمن الانتقال من الحالة المعرفية الأولى التي تمثّل للمعرفة النحوية الفطرية إلى الحالة المعرفية القارة أي النحو الخاص. وهو نحو يبلوره الطفل بفضل تفاعل التجربة التي يتعرض إليها مع النحو الكلي، أو المبادئ المسبقة الفطرية للملكة اللغوية. على هذا النحو نعود إلى العقلانية التي طالما ناهضها كل من المشتغلين بالتاريخ وبالبنية.

حيدر سعيد

تحقيب التابع

إنّ إنتاج السرد التأريخي - بكل تأكيد - لا يقتصر على المؤرخين والمشتغلين بالكتابة التأريخية، وهو ليس عملًا أكاديميًّا مختبريًّا، بل إنه عمل يساهم فيه المخيالُ الاجتماعي، والخطاب السياسي، والتنشئة الاجتماعية، والإعلام، والمناهج الدراسية، وغير ذلك. ويتضمن كلُّ سرد تأريخي تقطيعًا ما للزمن. ومن ثمّ، ليس التحقيبُ التأريخي تصنيفًا علميًّا فحسب، بقدر ما هو شكل من أشكال التمثّلات الاجتماعية للزمان، والتأريخ، والماضي، والذاكرة، والأحداث، والتطور.

غير أنّ السجال في التحقيب الذي شهدته العقود الأخيرة، مع وعيه بهذه المصادرات السالفة، هو - في الحقيقة - سجال في "منطقيّة" التحقيبات التأريخية، ومن ثمَّ علميتها ووجاهتها النظرية؛ بمعنى أنّ السجال في التحقيب التأريخي، مع وعيه بخضوع عمليات التحقيب للمخيال الاجتماعي، يحصر النقاش في التحقيب بوصفه عملًا أكاديميًّا.

وفي الحقيقة، ثمّة منطقة قد تكون مشتركةً، ما بين التحقيبات الناتجة من تصورات اجتماعية، والتحقيبات الأكاديمية، أو بالأحرى، قد تكون التحقيبات الأكاديمية خاضعةً للتصورات العامة، وليست منفصلةً عنها. ولعل جزءًا أساسيًّا

من التحقيبات (أو أشكال تمثيل الماضي)، بما في ذلك الشعبية أو العامة، يُبنى على "تحولات بنيوية"، أو "قطائع" بحسب غاستون باشلار، وميشيل فوكو أيضًا. فعلى سبيل المثال، عندما نضع سنة 1921 حقبةً جديدةً في تأريخ العراق الحديث، فإنّ ذلك بسبب حدوث تحوّل، مع هذا التأريخ، في البنية السياسية؛ بنية الحكم وممارسة السلطة.

المشكلة أنّ المخيال العامّ (ويتبعه النتاج الأكاديمي) يربط بهذا التحول سائرَ البنى الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية. بمعنى أنه لا يستطيع تمييز تداخل البنى (وكذلك الأكاديميون أيضًا)، بما أنها مجردة وغير مرئية. فينبنى، في المخيال الاجتماعي، تصوّرُ أنه مع تحول البنية السياسية، تحدث تحولات بنيوية، اجتماعية واقتصادية وثقافية، ومع قيام دولة حديثة في العراق، تغيرت البنية العشائرية، على سبيل المثال، وبدأت حقبة جديدة في الخطاب الديني، على سبيل المثال مرةً أخرى، وما إلى ذلك، وهي أمور قد لا تكون صحيحةً بالضرورة.

وهنا، يبدو التحقيب إشكاليًّا: حين يعجز المشتغل بالحقل العلمي عن الإبصار بالبنى المجردة وتمييزها.

التحقيب والمركزية الغربية

إنّ الإشكال الأكثر أهميةً للتحقيب التأريخي، في تصوّري، هو إشكال آخر. فحين بدأتُ في زيارة أوروبا، منذ نحو عشر سنوات أو أكثر قليلًا، لفت نظري، من بين أمور عديدة، ولا سيما في الزيارات التي كانت تحدث في فصل الخريف، أنّ صورة الخريف التي نتداولها (صورة الأشجار والشوارع والطرقات المملوءة من الأوراق الصفراء) هي صورة أوروبية، أكثر منها صورةً كونيةً. فهي صورة غير موجودة (على هذا النحو المكثّف، على الأقل) في المنطقة التي فيها وُلدت ونشأت، وإليها أنتمي؛ أعني منطقة المشرق العربي، أو الشرق الأوسط.

أقول هاتين العبارتين "المشرق العربي"، و"الشرق الأوسط" بحذر، لأنهما خاضعتان لرؤية خاصة للتقسيم الجغرافي، وهما مرتبطتان بنزعة "مركزية أوروبية". ومرة أخرى، أستعمل بالحذر نفسه مفهوم "المركزية الأوروبية". فهو كذلك أداة تحليلية أوروبية، أطلقها مفكرون نقديون أوروبيون، في ستينيات القرن الماضي وسبعينياته، ووقع تحت تأثيره أجيال من المثقفين العرب، منهم - وربما في صدارتهم - جيلي.

ولكن، لا مناص، في هذا السياق، من استعمال هذه الأداة التحليلية. غير أنني أردت، من خلال هذه المفاهيم المتداخلة، أن ألمّح إلى موضوع علاقتنا بالمعرفة الغربية التي أجد أنها في جوهر هذا النقاش. فمتى تبدأ هذه المعرفة؟ ومتى تنتهي؟ ومتى تكون معرفةً كونيةً؟ ثمّ متى تكون معرفةً محلّيةً محكومةً بعملية منهجية من أجل كَوْنَنَتها بطريقة قسرية؟

لن أفصّل في الطابع الإشكالي لهذه العلاقة، ولكنني أجد أنّ التلميح لها أكثر ممّا هو ضروري. وفي الحقيقة، خضع تقسيم العالم، أو مفصلته، أو تقطيعه، الجغرافي والتأريخي، أو الزماني والمكاني، إلى نظرة مركزية أوروبية. ولعل الإشارة إلى صورة الخريف الأوروبية محاولة للكشف عن هذه النظرة. فحتى تقسيم الفصول الأربعة يخضع لنزعة مركزية أوروبية، أكثر من خضوعه لتقسيم طبيعي فيزيائي كوني.

ولعل دراسةً مفصّلةً لطريقة تقسيم أزمنة السنة، في الثقافات اللاغربية، ما قبل عولمة قيم الثقافة الغربية، ستكشف أنّ لهذه الثقافات طرقًا أخرى في التقسيم. فالقرآن - مثلا - يتحدث عن فصلين هما الشتاء والصيف؛ وذلك من خلال الآية ﴿إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ﴾، وقد وردت كلٌّ من كلمتي "الشتاء" و"الصيف"، في القرآن، مرةً واحدةً، مجتمعتين، في سورة "قريش"، في حين لم يستعمل القرآن كلمتي "الربيع" و"الخريف". وقد ظل تقسيم السنة إلى فصلين كبيرين، هما الشتاء والصيف، أمرًا سائدًا في الثقافة

الشعبية في المنطقة إلى هذه اللحظة، فضلًا عن الحديث عن حقبٍ أكثر تفصيلًا. وإذا كانت بعض الثقافات المجاورة تحتفل بقدوم الربيع، في 21 آذار/ مارس، وهو احتفال ذو أصول زرادشتية، فإنّ العرب لم يعرفوا مثل هذا الاحتفال. ومن جانب آخر، يقول ابن منظور حين يتحدث عن التقسيم الرباعي لفصول السنة: "إنّ العرب يجعلون السّنة ستّة أزمنة" (مادة: خ، ر، ف).

إعادة تقطيع التأريخ العربي وفق هياكل غربية

لا شكّ في أنّ الوقوع تحت تأثير المركزية الأوروبية يُمثّل جزءًا من ملمح عامّ وأساسي في الثقافة العربية الحديثة، بل في الثقافات اللاغربية على نحو عامّ. غير أنّ هذه المركزية، في التحقيب التأريخي، لم تُنتج تحقيبًا منقولًا نقلًا حرفيًّا. ففي الحقل المسمّى "التأريخ العامّ" (والحقل والتسمية أنفسهما خاضعان لمركزية أوروبية. ولعله من المهمّ، في هذا السياق، دراسة مصادر التصور المتمثّل بوجود تأريخ كوني عامّ وموحّد، بدلًا من وجود تواريخ خاصة ومختلفة)، وباستثناء "التسليع" الأكاديمي الذي أنتج مناهج ومقررات دراسيةً تنقل، نقلًا حرفيًّا، تقسيم التأريخ العامّ إلى ثلاثة عصور كبرى، هي: العصر القديم، والعصر الوسيط، والعصر الحديث، أخذت الثقافةُ العربية هذه الثلاثية، وأعادت تقسيم المادة التأريخية العربية (أو الإسلامية في هذا السياق)، وفقًا لها، فتحدّثت عن ثلاث حقب، هي:

- الحقبة القديمة؛ وهي الحقبة الممتدة من نشوء الإسلام إلى سقوط بغداد سنة 656 للهجرة، وأدمجت فيها حقبة ما قبل الإسلام (عدّتها النظرةُ الأيديولوجية القومية العربية للتأريخ العربي تمهيدًا لحقبة الإسلام، وتحفّظت في التسمية القرآنية لها "الجاهلية"، بوصفها تتضمن معنًى انفعاليًّا يحطّ من شأن العرب قبل الإسلام).
- الحقبة ما بعد سقوط بغداد إلى العصر الحديث؛ وهي حقبة تناظر "العصر الوسيط" في التقسيم الأوروبي للتأريخ العامّ، من جهة أنها حقبةُ انحطاطٍ وتخلّفٍ. وما عدا هذا التقسيم، أهمل التأريخُ العربي المدرَّس، في المناهج والمقررات الدراسية هذه الحقبةَ، إهمالًا شبه كلّي، على نحوٍ جعلها أشبه ما تكون بـ "الثقب الأسود" في التأريخ العربي.
- الحقبة الحديثة التي تبدأ مع ما يسمى "النهضة العربية الحديثة"، في مناظرةٍ للنهضة الأوروبية؛ وهي نهضة يُؤرَّخ لها بتعرُّف العرب الحداثةَ الأوروبية. ويُؤرَّخ لهذا التعرّف نفسِه بالحملة الفرنسية على مصر وما أعقبها من قيام دولة محمد علي باشا في مصر مطلع القرن التاسع عشر. وفي الحقيقة، يمثّل هذا التحديد شكلًا آخر من أشكال المركزية، وهي مركزية فرعية، تعمّم التأريخَ المصري الخاص بوصفه الملامح العامة للتأريخ العربي. ولكن، حين تعرَّفت مصر الحداثةَ في مطلع القرن التاسع عشر، لم يكن للعراق، أو بلاد الشام، أو الخليج والجزيرة واليمن، أو المغرب العربي، أو السودان، تعرّفٌ للحداثة بعدُ. وربما كان لكلّ منطقة من هذه المناطق تأريخها الخاص، وتعرّفها الخاص للحداثة. فالعراق، مثلًا، لم يتعرّف الحداثة إلا مع الكولونيالية البريطانية التي أفضت إلى تأسيس دولة حديثة فيها، أنموذجُها مقتبسٌ من الحداثة السياسية الأوروبية.

هذا يعني أنّ العرب لم يستطيعوا إبداع منطق لتقسيم تأريخهم غير هذا التقسيم: عصر كلاسيكي مجيد، ثم عصر انحطاط وتخلف، ثم نهضة من جديد.

التحقيب داخل حقول المعرفة

لا ينفصل التحقيب داخل حقول المعرفة العلمية عن منطق التابعية للمركزية الأوروبية. والمثال الذي سأستعمله، في هذا السياق، هو تقسيم التأريخ الأدبي العربي، وقد اشتغلت به منذ سنوات عديدة.

فالتأريخ الأدبي العربي على النحو الذي يجري تعليمه في الأقسام والكليات المتخصصة، يُقسَّم بحسب العصور السياسية. فعصوره هي: الأدب الجاهلي، ثمّ الأدب الإسلامي، والأدب الأموي، والأدب العباسي، وأدب العصور المظلمة، ثم الأدب الحديث. وهذا يعني أنّ التأريخ الأدبي العربي لا يعتمد ثلاثيةَ التأريخ العامّ المذكورة آنفًا فقط، بل إنه يعيد تقسيم العصر الكلاسيكي بحسب الحقب السياسية.

ويستند هذا المنطق في التقسيم إلى الاتجاه الذي كان سائدًا في حقل التأريخ الأدبي في فرنسا أواخرَ القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين (هيبوليت تين Hippolyte Taine - غوستاف لانسون Gustave Lanson)، وقد أخذه بعضُ الطلبة العرب الذين كانوا يدرسون في فرنسا في الربع الأول من القرن العشرين، في أثناء سيادة هذا الاتجاه النظري في التأريخ الأدبي (تقسيم التأريخ الأدبي بحسب الحقب السياسية)، وتبنّوه، ثمّ اعتمدوه في مناهج التعليم في الأقسام والكليات المتخصصة، حين تولّوا مناصبَ قرارٍ أكاديمي بعد عودتهم.

إنني أتحدث عن طه حسين الذي أحسب أنه يرجع إليه تبني نظرية التأريخ الأدبي الفرنسية، واعتمادها لتقسيم حقب التأريخ الأدبي العربي، ثم اعتماد هذا التقسيم للتعليم الأكاديمي. ومن ثمَّ نقلت عنه الجامعاتُ العربية التي لم تكتفِ بمرجعية خارجية غربية، بل اتخذت مرجعيةً ثانويةً هي المرجعية المصرية. وهذا يظهر في أمور كثيرة، منها مثلًا: تجميع حقول العلوم الاجتماعية والإنسانية في مجمّع واحد يحمل اسم "كلية الآداب"، ومنها الجمع بين حقلي القانون والعلوم السياسية، ونحو ذلك.

لقد تعرض ذلك التقسيمُ إلى نقدٍ، حتى داخل أواسط المشتغلين العرب بالتأريخ الأدبي. فالأدب (والفن عمومًا) لا يتغير بالتغير السياسي، والبنيةُ الفنية لا تتبع البنيةَ السياسية في التغير. فذلك التقسيم، إذن، هو أحد مظاهر عدم القدرة على إبصار البنية الأدبية وتمييزها.

وحتى مع تعرُّف الثقافة العربية البنيويةَ، في النظرية والنقد الأدبيين، منذ سبعينيات القرن الماضي، وهي نظرية تُفسّر أدبيةَ الأدب على أساس شكلاني محض، لم يتمّ إنجاز تأريخ أدبيّ شكلاني، يعيد تحقيب التاريخ الأدبي العربي بحسب بُناه الشكلانية، ويمكن أن يرفض - مثلاً - أنّ الشعر الجاهلي ينتهي بمجيء الإسلام، بل يمكن أن يتحدث عن أنّ نمط الاستعارة Metaphor الجاهلية لا ينتهي إلا مع لحظة أبي تمام، في مطلع القرن الثالث للهجرة، حين غيّر نمط الاستعارة الشعرية. وهذا التقسيم - بكلّ تأكيد - لا يَعبُر فقط الحقبَ السياسية التي لا تمتثل لها الأشكالُ الأدبية، بل تعبرها وتتجاوزها، بل إنه يَعبُر كذلك الموضوعات والبنية الثيميّة.

وفي النتيجة، ظلّ التأريخ الأدبي العربي - إلى هذه اللحظة - يُدرّس بحسب تقسيمه إلى الحقب السياسية.

ولكنْ ثمّة من يجادل في أنّ التحقيب الشكلاني، أو أيّ أنماط أخرى للتحقيب، قد تكون صالحةً للنقاش النقدي المتخصص (وليس للتعليم الأكاديمي)، غير أنه من المؤكَّد أنّ تاريخًا أدبيًا يُعلَّم على هذه الشاكلة سيُرسِّخ لدى المتعلم أنّ أدبية الأدب لا تتحقق - في واحد من مستوياتها على الأقل - من خلال بناه الشكلية، وليس فقط أنّ للأدب تأريخًا موازيًا للتأريخ الاجتماعي، بل إنه يتغير بحسب التغيرات السياسية.

وعلى الرغم من أنّ معارضة التأريخ الأدبي اللانسوني بالتأريخ الأدبي الشكلاني لن يخرج بالمشتغلين العرب عن حدود النظريات الغربية، فإنه يبدو أنّ التأريخ اللانسوني سهلٌ وقابل لـ "التسليع" الأكاديمي، في حين أنّ التاريخ الشكلاني في حاجة إلى إبداع استثنائي. وهو ما لا يستطيعه التابع الذي خلّفت فيه التابعيةُ كسلًا عقليًا، وتركته خارج دائرة الإبداع.

إنّ هذا المقالة تقوم، في الحقيقة، على إيراد أمثلة مختلفة للتابعية. لكنْ من المهم أيضًا أنّ نقد هذه التابعية لا يتضمن إشارةً إلى إمكانيةِ منطقٍ خاص للتفكير خارج المنطق العالمي (وينبغي له ألّا يتضمن ذلك)، ولكن العالمية - كذلك - ينبغي ألّا تعنيَ أنه ليس ثمّة طريقة أخرى في التفكير غير الطريقة الغربية.

إنّ العالمية تعني إيمانًا عميقًا بأننا (نحن وتراثنا وتأريخنا) جزء من العالم وتراثه وتأريخه، وفي الوقت نفسه، تعني تحررًا من قيود المركزية التي تريد أن تفرض أحاديةً في التفكير. والعالمية لا تتنكّر، ولا تُنكر الدورَ العظيم والاستثنائي الذي اضطلعت به الحضارة الغربية الحديثة، ولكنها تريد أن تدمج فيها، ومعها، إمكانات أخرى.

وكما كان على المشتغل بالمعرفة أن يبصر ويميز البنى المجردة، يبدو أنه عليه أن يميّز الآن - وربّما أكثر من أيّ وقت مضى - متى تكون المعرفةُ الغربية ذاتَ مضمون مركزي أحاديّ، ومتى تكون عاليةً كونيةً.

أيمن أحمد الدسوقي

الزمن الثقافي وترجمانية التحقيب

بالنظر إلى تخصّصي بالأدب المقارن، كنت أفكّر في طبيعة العلاقة بين إشكاليات التاريخ الأدبي وإشكاليات التاريخ العامّ في ما يخص التحقيب، ولا سيما في سياق المناظرات والسجالات والجدالات في مجال الأدب العالمي وتحت ما يعرف بـ "ما لا يُترجَم تحقيبيًا"[1] Untranslatables of Periodization. فعلى سبيل المثال، هناك إشكالية تحديد نشوء الرواية في مختلف الآداب العالمية، وتكمن الإشكالية بطبيعتها في فكرة "النشوء" نفسها كما تكمن في إشكالية فهم "الرواية" بوصفها جنسًا أدبيًا يُشكّل قمّة تطور الممارسات السردية. وهذا المثال لا يدلّ على إجحاف فكري ومعرفي بمفهوم الزمن في الثقافة الأخرى فحسب، ولكن أيضًا بالخصوصية الفنية والثقافية للممارسات السردية. هذا إلى جانب إشكاليات الخلاف حول بدء ظهور الرواية في شكلها الحديث وأوّل رواية.

فالخلافات في أوّل رواية عربية مازالت قائمةً. وكلّ هذه الإشكاليات إنما هي من تداعيات اللّبس المعرفي لطبيعة "الحداثة" وعلاقتها بمفهوم "الزمن" في الأدب وفي التاريخ على حدّ سواء. وعلى اختلاف الممارسات وتاريخها، يذهب عدد كثير من مؤرخي الأدب إلى أنّ الرواية نشأت تقريبًا في الوقت نفسه في الأدب الياباني وفي الأدب الكوري وفي الأدب العربي، في بدايات القرن العشرين، ولكن هذا لا يعني أننا يمكن أن نترجم سياقات هذا النشوء وتاريخ الممارسات السردية معرفيًا كظاهرة تحقيبية؛ أي إنّ هذه المقاربات ومثيلاتها لا تفيدنا معرفيًا في ما يخص طبيعة الممارسات الفنية والجمالية من ناحية الظاهرة الأدبية.

أمّا من ناحية الفكر الزمني أو التزمين، فكلّنا يعرف ما يُسمى عصر النهضة في القرن الثامن عشر في أوروبا وما يُعرف بالنهضة في التاريخ العربي الحديث، وكلّنا على علم بإشكاليات هذا المصطلح وكيف أنه يؤدّي، بالضرورة، إلى "تأخر" النهضة العربية في الظهور (علاوةً على تحديد هذا الظهور جغرافيًا في مناطق المشرق العربي من دون غيرها). وتتفاقم تداعيات هذه الإشكالية ما إن نبدأ في تفحّص إشكاليات الفهم الاصطلاحي النهضوي وما استتبعه من تحقيبٍ للتاريخ الفكري والثقافي في المنطقة.

فمن خلال نظرة مقارنة بين التاريخ العامّ والتاريخ الأدبي من ناحية مفاهيم التحقيب وممارساته، تظهر معظم الإشكاليات التي ناقشناها. فمثلًا في مقابل فكرة "الحدث التاريخي" أو "الظاهرة التاريخية"، يجرى طرح "الممارسة الأدبية" أو "النصوصية" بديلًا في

---

1 Emily Apter, *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability* (New York: Verso, 2013), especially the chapter on "Eurochronology and Periodicity", pp. 57 - 69.

مجال الأدب المقارن، وحتى نخرج من تحديدات النص الأدبي، أو الأجناس الأدبية، أو الأنواع الأدبية التي فرضتها منهجيات التأريخ الأدبي كمقابل للحدث أو الظاهرة.

وعندنا فكرة السلالات وما يقابلها ضمن ما يُعرف بـ "العبقريات" أو فكرة "التفريد" التي نقوم على أساسها بتحقيب الأدب أو الإنتاج الأدبي في ثقافة ما، أو في الثقافة العربية، حول شخصيات بعينها مثل عنترة، أو المتنبي، أو نجيب محفوظ، أو عبد الفتاح كيليطو في المغرب، وهكذا. هذا إلى جانب الإشكالية الرئيسة المتمثّلة بتحقيب الأدب بحسب التاريخ السياسي؛ إذ تتبع الظواهر والممارسات الأدبية فترات الحكم السياسي (مثلما هو الشأن في "الأدب الأموي")، إضافةً إلى أفعال التحقيب الفاصل تاريخيًّا ومعرفيًّا على غرار فكرة "الجاهلية" التي لا تزال تهيمن على الفكر العربي.

لا شكّ في أنّ الإشكالية في الفهم التحقيبي هي في أساسها إشكالية معرفية لكنّ ما يجرى طرحه الآن تحت إشكاليات "ما لا يُترجَم"[2] Untranslatability هو ضرورة تحديد طبيعة هذه المعرفة بطريقة التأويل المقارن. فالمشكلة لا تكمن فقط في العنف المعرفي الذي يسعى لتطبيق فكرة اللحظة الحاضرة كلحظة مؤسسة للفكر التاريخي (كما تحدّد في القرن التاسع عشر في ألمانيا) وهيمنة فكر الحداثة. وكما رأينا، فإنّ إشكالية تطبيق مفهوم اللحظة الحاضرة على تاريخ ثقافة أخرى أو على فهمها للزمن ولعلاقتها بالماضي (وهي أيضًا علاقة مستقبلية) تتجلى بوضوح في كثير من مداخلات الزملاء.

سوف أركّز، في ما بقيَ من هذه المداخلة، في الإشكالية المعرفية من منحًى تأويلي ترجماني، في ما يخص فعل التحقيب وموضعته في الزمن، وفي اللحظة التاريخية، أو ما يطلق عليه الجابري "الزمن الثقافي"[3]. فهذا الزمن كما يعرفه الجابري هو ذلك النظام اللاشعوري الذي يحدّد إمكان المعرفة من خلال أنظمة وطرائق ووسائل إجرائية. وهذا المفهوم في الحقيقة إنما هو إعادة توصيف لمفهوم "النظرة إلى العالم"، وقد ارتبط ظهوره بنشأة الفكر التاريخي في سياقات الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر.

هذا الزمن الثقافي العربي، بحسب الجابري، لم يتشكل بعد. وسبب ذلك هو أننا نعيش في الثقافة العربية أزمنةً أو حقبًا منفصلةً لا تتأصل في وعينا في الزمن الحاضر على نحوٍ تتابعي أو تراكمي. فنحن نتحدث عن العصر الجاهلي والعصر الإسلامي عند القرن الثامن الهجري، ومعه يقف التأريخ الهجري ونفقد حقبةً كاملةً هي الحقبة العثمانية ثمّ عصر النهضة؛ إذ يبدأ التأريخ بالقرن التاسع عشر الميلادي. وهذا يأتي عكس التحقيب الأوروبي الذي يتشكّل في قرون متتالية تبدأ من القرن الثامن أو التاسع قبل الميلاد، وتنتهي إلى اللحظة الحاضرة في تراتبية تاريخية ومعرفية[4]. وفي الحقيقة، فإنّ هذا الافتراض التحقيبي المعرفي قد واجه نقدًا مستفيضًا بدءًا بأعمال الفيلسوف الألماني نيتشه، ومرورًا بالتحقيب الماركسي ونظريات فالتر بنيامين، ومؤخرًا تناوُل الفيلسوف الفرنسي آلين باديو لمفهوم "القرن" تحديدًا.

تقترن إشكالية غياب هذا الزمن الثقافي الذي يحدّد منطق التحقيب بما يطرحه الجابري تحت إشكالية "تداخل الأزمنة الثقافية"؛ أي تعدّد منطق الحدث المركز لفعل التحقيب من منطقة عربية إلى أخرى. فالعصور الثلاثة تبقى متزامنةً في الوعي العربي، وإنما ننتقل في المكان على حدّ تعبيره؛ إذ ننتقل في الوعي التاريخي العربي من الجزيرة العربية، إلى بغداد العباسيين، فإلى فاس وقرطبة (أي إلى الموحدين)، فإلى قاهرة الفاطميين ومصر - محمد علي ورفاعة الطهطاوي، وهكذا[5].

---

2 المصطلح المذكور لم يتحدد في العربية بعدُ، ولكن يمكن ترجمته أيضًا إلى "اللامقاربة التأويلية".

3 محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي، الجزء الأول (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 37 - 55، وخصوصًا ص 37 - 39.

4 المرجع نفسه، ص 43 - 46.

5 المرجع نفسه، ص 44 - 45.

ويرى عبد الله العروي الأمر نفسه من حيث المبدأ؛ إذ يعرض خلال مناقشته لاقتراحات مارشال هودجسن صعوبة توحيد التاريخ الإسلامي. فلا نستطيع أن ننظر إلى حقبة الامبراطوريات الثلاث مثلًا (العثمانية والفارسية والمغولية، 1500 - 1800) من المنظور نفسه بين الآستانة والقاهرة ودمشق[6]. وسواء تعلّق الأمر بمستوى الحدث السياسي أو مستوى الأُسر الحاكمة يتشكّل التاريخ الإسلامي في الوعي العامّ، بوصفه تاريخ أمّة وليس بوصفه تاريخًا متجزّئا.

ومن جانب مفهوم اللحظة والزمن وضرورة إنتاج دراسات معمقة لمفهوم الزمن تحديدًا، إذا سلّمنا بأنّ التاريخ هو أيضًا، كما دار في النقاش، هو فعلُ الزمن وليس فقط نتاج الحدث أو الظاهرة أو السلالة. أمّا إذا قارنّا فهم التاريخ من منطلق مفهوم الفاعلين فيه، على ما طُرح في ورقة العمل، فإنّ تتبع فهم التحقيب كثيرًا ما يعود بنا إلى الأُطر المعرفية للمحقّبين أنفسهم؛ ما يخفي دور الفاعلين على المستويات الاجتماعية الدنيا (حضور العامّة والجموع في التاريخ) كما يبخس دور الموضعة الاجتماعية للمحقّب كمبدأ معرفي. وهذه الإشكالية، في الحقيقة، بالنسبة إلى الفهم السائد للفاعلين في التاريخ، تنعكس أيضًا في التاريخ الأدبي الذي تحوّل إلى سجلات لتاريخ المثقف العربي ذاته ونشأته وتطوره، مع اعتماد ذكورية هذا التاريخ التكويني في أغلبه.

فالتاريخ الأدبي مثلًا، قام باستبعاد الأدب الشعبي والسيرة الشعبية؛ بسبب مركزية اللحظة الحاضرة كفكرة حداثية. وهذا يقابله، في رأيي، استبعاد للذاكرة الجماعية وتمثّلاتها في الاستمرارية الثقافية لتاريخ المجتمعات كمصدر تاريخي معرفي. وفي هذا السياق يمكننا أن نفرّق بين الذاكرة الجماعية (كما عرّفها موريس هالبواكس[7] والذاكرة الثقافية (كما عرّفها كلّ من يان أسمان[8] وبول كونرتون[9] على سبيل المثال). فالذاكرة الثقافية هي مفهوم محدّد جدًّا في رأيي وأبعد من الذاكرة الجماعية؛ إذ إنها كثيرًا ما تعود إلى نحو 100 عام، لا أكثر. لكنّ الذاكرة الثقافية تعود إلى أبعد من ذلك، وهي ذاكرة تتأصل في ممارسات ثقافية جماعية، لغوية وغير لغوية، وتخرج على الذاكرة المؤسساتية التي هي بمنزلة السجلّ الرسمي للتاريخ، أو بالأحرى تتخارج عليها ظاهراتيًا؛ أي إنّ الموروثات الجماعية في اللغة المحكيّة وفي الأفعال والإشارات والممارسات الثقافية هي بمنزلة اللاوعي للتاريخ الرسمي "الواعي"، بحسب يان أسمان في تعريفه للعلاقة بين الذاكرة الثقافية والذاكرة المؤسساتية المدونة.

وفي رأيي، شاهدنا الكثير من ذلك في السنوات الأخيرة، وفي تضاعيف الحراك الثوري منذ عام 2011. فقد قامت جموع الشعب في ميدان التحرير، على سبيل المثال، بتفعيل أشكال كثيرة للتعبير جرى استدعاؤها من الذاكرة الثقافية، وهو ما قمت بتعريفه في كتابي مؤخرًا[10] تحت مفهوم "الأمارة" كممارسة متأصلة في الذاكرة الثقافية المصرية. وكان الهدف من ذلك هو محاولة فهم الطاقة التواصلية للعلاقات الجماعية ولاستدعاءات الذاكرة التاريخية وتداعياتها في لحظة حاضرة على نحوٍ إبداعي، بما أنّ اللحظات التاريخية توجد في مساحات مكانية تتحول إلى "اجتماع تعاوني" على حدّ تعبير المرصفي[11]؛ وليس ذلك بفعل التحقيب الزمني، بل بفعل اللُّحمة

6 عبد الله العروي، "تحقيب التاريخ الاسلامي"، **أنفاس نت** ، 5/ 7/ 2007، في:
http://bit.ly/1RR2ob5

7 Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, L. A. Coser (trans), (Chicago: The University of Chicago Press, 1992).

8 Jan Assmann, *Religion and Cultural Memory*, Rodney Livingstone (trans), (Stanford: Stanford University Press, 2006); Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance and Political Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

9 Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

10 Ayman A. El-Desouky, *The Intellectual and the People in Egyptian Literature and Culture: Amāra and the 2011 Revolution* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014).

11 حسين المرصفي، **رسالة الكلم الثمان**، خالد زيادة (محقّق)، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2011)، ص 43. وكانت الرسالة قد طُبعت في المطبعة الشرقية بالقاهرة في تشرين الأوّل/ أكتوبر 1881، وجاء التعريف تحت مصطلح "الأمّة"، ص 37 - 56.

الاجتماعية. ثمّ إنّ الأمارات التي بدأت تتشكّل تلقائيًا على مستوى الكلمة، والعبارة، والصور، وأشكال كثيرة من التمسرح للأفراد في تجمعات بعينها، وبالإشارة أو الذكر، أو بتفعيل سياقات تاريخية من حقب متعدّدة، وليست من الحقبة الواحدة، في النهاية تشكِّل كلّها جزءًا لا يتجزّأ من مفهوم الفاعلين يعتمد الذاكرة الثقافية والممارسة الثقافية كمادّة معرفية، وليس فقط كمادة خامٍ يتمّ تشكيلها من الباحث أو المؤرخ.

عبد الأحد السبتي: شكرًا. إذن انتهت العروض ونبدأ النقاش.

القسم الثاني: مناقشات

محمد الطاهر المنصوري: أوّلًا، ما لاحظته، من خلال مداخلات بعضهم في هذه الأمسية، هو الحديث عن الأزمنة. وفي البداية، ننظر إلى بروديل، نجد أنّه جاءنا بزمن "طويل" وزمن "متوسط" وآخر "قصير"، ثم هناك من أضاف زمنًا "بالغ الطول"؛ مثل إمانويل لوروا لادوري Emmanuel Le Roy Ladurie في كتابه **فلاحو لانغدوك** *Les Paysans de Languedoc*، ولكن ينبغي أن نعرف أنه ليس هناك زمن واحد بالنسبة إلى فترة ما. فهناك زمن التاجر، وزمن رجل الدين، وزمن الفلاح. وهناك كتاب طريف أشرف عليه جاك لو غوف Jacques Le Goff هو **رجل العصر الوسيط** *L'homme médiéval*. وفي هذا الكتاب هناك فصل مهمّ حول زمن التاجر وزمن الكنيسة، وكيف أنّ التجّار استطاعوا أن يزحزحوا زمن الكنيسة؛ ليستفيدوا من الزمن ويشغلوا عددًا أكثر من اليد العاملة. وهذه المسألة مهمّة جدًّا.

ثمّ إنّ التحقيب ليس تاريخًا، وإنما هو عنصر مساعد لدراسة التاريخ. فإذا أخذنا المثال الذي ذكره الأستاذ مولدي في ما يتعلّق بما قبل الديك وما بعده، أو ما قبل الخروف وما بعده، ومثال الأستاذ إسماعيل عندما تحدث عن إضراب 1972 وكيف تحصّل السجناء على حبّة "البندورة"، فإنّ التحقيب هو هذه الفواصل الزمنية؛ أي ما قبل 1972 وما الذي حدث بعد 1972. فهذه مسألة، لا بدّ من أخذها في الحسبان. وينبغي ألّا ننسى أنّ التحقيب هو اصطلاح ليس بأمر موضوعي، وأنّه اختيار. فأنت مثلًا تختار إضراب 1972، وأنا أختار حرب 1967، وكلا الاختيارين خاضع لشروط معيّنة. وإنّ النقطة التي سأختم بها، أنّنا داخل هذا التحقيب ندرس الظواهر الاجتماعية وندرس الظواهر الاقتصادية. فمثلًا، ما الذي تغيّر بالنسبة إلى الأسير بعد 1972؟ فهذا الحدث هو محطة في الطريق، أو علامة مرور في الطريق.

عبد الأحد السبتي: شكرًا. الكلمة للأستاذ الشويري.

يوسف الشويري: أنا أريد البدء بمفارقة المصباحي بمعنى أنه نفى التحقيب، ثمّ قدّم تحقيبًا للمخيال، فهناك المخيال القديم اليوناني والإسلامي، والمخيال الحديث، ومخيال ما بعد الحداثة. ومن ثمّ، فإنّ هناك تحقيبًا للمخيال، وهذه مفارقة تستحق التسجيل وأنا أشكره، على كلّ حال، على هذه المساهمة، وكما قال الأستاذ الطاهر المنصوري، ينبغي أن يستفيد المؤرخون من غير المؤرخين، بمعني أنّ هذه الجلسة الأخيرة لم يساهم فيها المؤرخون، ولكنها كانت، في ما أرى، من أفضل الجلسات، بخاصة من الناحية النظرية ومن ناحية الفهم أيضًا.

أنتقل إلى نقطة أخرى وأربط كلامي بما قاله الأستاذ مولدي بشأن المثال المتعلّق بالآخر بالنسبة إلى التحقيب، وما قاله الأستاذ إسماعيل حول الزمن الفلسطيني الذي يختلف كمًّا ونوعًا عن الأزمنة الأخرى؛ بمعني أنّ إسرائيل تلغي الطفولة الفلسطينية مثلًا. ومن

ثمّ، فإنّ مرحلة طويلة من عمر الشخص لا يختبرها كما يختبرها الآخرون. وهناك أزمنة أخرى قد تلغيها إسرائيل أو تعدّلها أو تبدّلها. لذا، ينبغي أن ننظر إلى الزمن الفلسطيني بوصفه حالةً خاصةً ونسلّط الأضواء عليه.

وبالنسبة إلى الكلام على دي سوسير، وأنا قد فُتنت بهذا اللقاء واللغة الجميلة التي أُلقيت بها المحاضرة، يخيّل إليّ أنّنا قد نلخّص دي سوسير في مفهومين؛ أحدهما "ديكرونيك" والآخر "سنكرونيك"؛ أي التوالد والتزامن. وأعتقد أنّ الورقة تدور حول هذين المفهومين.

لكن هناك تعليق آخر مختصر جدًّا في ما يتعلّق بقول الأستاذ أيمن دسوقي؛ إذ ينبغي أن نستفيد ممّا قاله حول الذاكرة التاريخية، ونحن لم ننظر إلى هذه الناحية؛ أي إننا لم نهتمّ بالفرق بين الذاكرة التاريخية والتأريخ. فالذاكرة التاريخية علم مختلف كليًّا عن علم التأريخ، وهذه نقطة ينبغي أن نطوّرها، ونركّز فيها، ونستفيد منها مستقبلًا.

الأستاذ حيدر: مداخلتي هي بشأن ورقة الدكتور محمد بلبول، وأنا أتفق معه في قراءته لسوسير. فكتاب **"محاضرات في علم اللغة العامّ"** ليس دعوةً إلى اعتماد السنكرونية، بل بالعكس. فقد أراد سوسير أن يميز بين منهجيتين في دراسة اللغة، المنهج السنكروني والمنهج الديكروني، وثلث الكتاب هو محاضرات عن اللسانيات الديكرونية بالنسبة إلى من قرأ هذا الكتاب، وسوسر نفسُه يقول: أنا أريد أن أنتهي من التدريس في جامعة جنيف حتى أعود إلى ولعي الشخصي بالفيلولوجيا (النحو المقارن). لكنّ دي سوسير البنيوي، أو دي سوسير السنكروني - إن صحّ التعبير - هو صناعة حلقة براغ في بيانها الأول عام 1928 في المؤتمر الدولي الأول للسانيات، وهو أمرٌ داخله أمرٌ سياسي بمعنى أنّ المؤتمرين هم منشقّون عن المعسكر الاشتراكي، وأرادوا أن يواجهوا فكر الحتمية التاريخية التي جاء بها الروس، وتروتسكي في كتابه حول الأدب والثورة يقول إنّ الفكر الشكلاني هو العدو الأول للثورة.

لكن أنا ملاحظتي الأساسية هي أنّ اللسانيات لم تُشغل كثيرًا بقضية التحقيب. وأرى أنّ قضية اللسانيات التاريخية هي أمر آخر. ففعل اللغة بوصفها خاضعةً لتطور تاريخي، بحسب رأيي، أمر مختلف عن التحقيب. مشكلتنا مع التراث اللغوي العربي القديم هي افتقاد الوعي التاريخي، وهذا أنتج مجموعةً من المشكلات. نحن عندنا مشكلة اسمها المعجم العربي. فاللغويون العرب تعاملوا مع التراث 350 عامًا من عمر اللغة العربية كما لو أنها كانت مرحلة زمنيةً واحدةً؛ لذلك هذا الإنتاج الضخم للمعجم العربي هو إنتاج عدم وعي بأنّ اللغة العربية هي في الحقيقة نتاج تطورات تاريخية، وليست مرحلةً زمنيةً معيّنةً.

الأستاذ بلبول: أنا أتفق مع جاء في كلامك، لكنني أريد أن أثير مسألةً هي الطريقة التي أُلقي بها العرض والسرعة والقفز على بعض الأشياء. الفكرة هي أنّ اللسانيات التاريخية استبدلت مفهوم الحقبة بمفهوم الحالة State. وهذا الأمر أساسي بالنظر إلى طبيعة اللغة؛ لأنّ اللغة مفهوم حدّ بين الطبيعي والاجتماعي. فحينما تخوضُ في اللغة، تُعالج موضوعًا طبيعيًّا (مثل عالم الطبيعة) وفي الوقت نفسه تعالج موضوعًا اجتماعيًّا. وهذه "الازدواجية" هي التي جعلت الحقبة التي تظهر في العلوم الإنسانية كحقبة، وهي بالنسبة إلى اللسانيّ حالة. ونجد هذا عند تشومسكي الذي يأخذ مفهوم الحالة كحالة اجتماعية، كحالة أولى؛ وهي حالة النحو الكلّي. فهو يعدّ أنّ هذه الحالة هي حالة معرفية زمنية أنطولوجية، وليست افتراضًا، وهو لا يتحدث عن الحقبة، وعندما يتحدث عن عملية اكتساب، فهو يميز بين حالة أولى، وحالة نهائية، ولا يعُنى بالحالات الوسطى. فطبيعة الموضوع، مفهوم الحقبة، يتمظهر عبر الحالة.

الأستاذ مولدي الأحمر: إنّ التحقيب في رأيي، كأداة، هو التمثّل للزمن الذي يملؤه نشاطُ الفاعلين، بمن فيهم المحقّبون والطرفان؛ الفاعل والمحقّب المحترف لا يمكن لهما أن يكونا خارج الفعل؛ أي خارج الصراع، والفعل والصراع هما عمل تبادلي. وأنهي بقولٍ في موضوع "النكتة". فمن خلال وليمة الديك، بالنسبة إلينا نحن العرب، فإنّ المستعمر لم يستدعِنا إلى وليمة، بل جاء إلى بيتنا وذبح ديكًا من عندنا وأنشأ وليمةً موضوعها زمننا ووعينا، ومن الصعب أن تخرج من هذه العلاقة التي بُنيت في الأجساد والأشياء من



دون العودة إلى الفعل التاريخي؛ لأنّ العودة إلى هذا الفعل تعني إعادة ترتيب الزمن التاريخي، ونحن إلى حدّ الآن لا نستطيع أن نرجع ونعود في الفعل التاريخي، حتى المحلّي، وفي الربيع العربي، كتب أحد التونسيين **التونسيون استعادوا الزمن في الربيع العربي**. وينبغي أن تُفهم استعاده الزمن؛ أي استعادة الفعل والدخول من موقع الفاعل في التبادل لكي يُعطى معنًى للزمن ويصبح للتحقيب مدلول جديد.

ياسر سليمان: بشأن الكلام على الزمن لفت انتباهي كثيرًا ما قاله الأستاذ المنصوري في الصباح، وهو تحقيب الأحداث، تحقيب الظواهر، تحقيب السلالات. وإذا كان الزمن هو حسب الطبيعة، فهو يسير بطريقة واضحة، ولكن لا شكّ في أنّ زمن السجين هو زمن مختلف. فالأزمان مختلفة وهي كثيرة جدًّا. فإلى حد ماّ، بفلسفتنا للزمن، استخدمنا دبابةً في ضرب ذبابة. وسوف أنهي بأمر واحد، وقد كنت أودّ أن يأتيَ الأستاذ مولدي بمثال آخر، وهو بعد مضيّ عامٍ على أحداث سبتمبر 2001، سألني في بريطانيا أشخاص من البي بي سي BBC؛ وقد كانوا يستطلعون الآراء: هل تتذكر أين كنت في ذلك اليوم؟ قلت إنني أتذكر بالضبط، لكنني أتذكر بقوّة أكثر كثيرًا وبحضور قويّ يوم الاثنين 5 يونيو 1967، هذا طبعًا زمني أنا. أردت أن أقول إنّك طبعًا تستطيع أن تختار اللحظة الزمنية الحاسمة بالنسبة إليك.

محمد بلبول: بالنسبة إلى الزمن الذي تحدّث عنه الأستاذ ياسر هو الزمن هو الذي يفسد الأشياء. فهناك زمن يتلف الأشياء، واللغة كائن يتعرض للتّلف على نحوٍ ما. وهذا التلف يظهر في بنياتها الصوتية، وفي بنياتها التركيبية، وهذا ربما هو الذي جعل الناس يتحدثون كيف أنّ الزمن له فعل النحت، فهو ينحت كالريح التي تنحت الصخور فتغير تضاريسها، وكذلك شأن الزمن في فعله تجاه اللغة، فهو يغيّر بنيتها وهذه المشكلة واجهها نحّاة القرن 19 ومازال الناس يواجهونها. فلماذا تتغير اللغة؟ لماذا لا تبقي اللغات على حال؟ وما الأشياء التي تثبت في اللغة؟ وماهي الأشياء التي تتغير؟ يقول تشومسكي إنّ اللغة لا تتغير، وإنّ ما يتغير هو في اللغة هو الصوت، وهذا الخطأ الذي ارتكبه التاريخيون حينما عدّوا أنّ الصوت هو اللغة. هذه هي الإشكالات المتعلقة بالزمن التي حاولت أن أثيرها. وقد كان دي سوسير مهووسًا بهذه الفكرة، على الرغم من قوله بوجود لسانيات ديكرونية وسنكرونية وأنه حدّد اللسان كحالة تزامنية، ولكنه بقي دائمًا يحاول أن يفسر العامل الذي يجعل اللغة تتغير.

عبد الأحد السبتي: على الرغم من تشعّب الحوار والمداخلات، أظن أنّه كان هناك عمل منتج. لكن ثمّة تعقيب بسيط بشأن مستويات المداخلات والمناقشات. فالمستوى الأوّل هو التحقيب كوعي إبستيمولوجي؛ يعني أنّ المؤرخ يحاول أن يناقش التحقيب، ليعيَ إبستيمولوجيًّا ما يفعله وكيفية تعامله مع الزمن. إضافةً إلى القضية الإيستوغرافية التي أشرت إليها في الصباح، ثمّ الموضوع الأخير؛ أي قضية الزمن. وهذا يحيل كذلك على بعض ما أشارت إليه المداخلات، وعلى بعض النقاط المهمّة التي كانت حول المؤرخ وغير المؤرخ، وعلى حوارات نظرية مؤسّسة، من بينها مسألة الحوار بين جون يولفتس مع بروديل، وحوار ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss حول البنية والحدث، وفي النهاية أعطي الكلمة للأستاذ بنحادة بوصفه منظمًا.

الأستاذ عبد الرحيم بنحادة: الكلمة الأخيرة هي كلمة شكر لكم على تحملكم عناء اليوم الطويل، أعتقد أنّ هذه الندوة بلغت الأهداف المرجوّة على الأقلّ من خلال مستويات ثلاثة. المستوى الأول عرضت فيه للتحقيب كهاجس نظري لدى المؤرخ، فبحثت في أشكاله وبناءاته واستعمالاته. أمّا المستوى الثاني، فهو عندما عرضت فيه للتحقيب كممارسة في مجالات تاريخية محدّدة. وأمّا المستوى الثالث، أنها فتحت الشرفة لتطلّ على التحقيب/ التصنيف في مجالات الآداب والعلوم الاجتماعية والإنسانية. مرّةً أخرى أشكركم على سعة صدركم، وأستغلّ هذه المناسبة لتوجيه جزيل الشكر لعزمي بشارة على رعايته لملتقيات مجلة **أسطور** وندواتها.

قائمة المصادر والمراجع

نظرات حديثة في تحقيب تاريخ المغرب

المراجع العربية

- **تاريخ المغرب: تحيين وتركيب،** محمد القبلي (مشرف)، الرباط: المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2011.
- السبتي، عبد الأحد وعبد الرحمان لخصاصي. **من الشاي إلى الأتاي. العادة والتاريخ،** ط 1، الرباط/ الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ سلسلة بحوث ودراسات رقم 25، مطبعة النجاح الجديدة، 1999.
- السبتي، عبد الأحد. **بين الزطاط وقاطع الطريق. أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار،** الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2009.

المراجع الأجنبية

- Rivet, Daniel. *Histoire du Maroc: de Moulay Idrîs à Mohammed VI*, Paris: Fayard, 2012.

حول الزمن التاريخي في كتابة تاريخ فلسطين والفلسطينيين

- أندرسون، بندكت. **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها،** ثائر ديب (مترجم)، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.
- دوماني، بشارة. **إعادة اكتشاف فلسطين: أهالي جبل نابلس 1700 - 1900،** بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1998.
- شوفاني، الياس. **الموجز في تاريخ فلسطين السياسي منذ فجر التاريخ وحتى سنة 1949،** بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1996.
- عمارة، محمد. **إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين،** القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1998.
- الكيالي، عبد الوهاب. **تاريخ فلسطين الحديث،** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990.

المراجع الأجنبية

- Doumani, Beshara B. "Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestinians into History," *Journal of Palestine Studies*, vol. 21, no. 2 (winter, 1992), pp. 5 - 28.
- Ra'ad, Bassem L. *Hidden Histories: Palestine and the Eastern Mediterranean*, London: Pluto Press, 2010.
- Tamari, Salim. *Mountain against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture*, Berkeley: University of California Press, 2009.
- Zammito, John. "Koselleck's Philosophy of Historical Time(S) and the Practice of History," *History and Theory*, vol. 43 (February 2004).

نماذج في تحقيب التاريخ العثماني

- Hammer-Purgstall, Joseph von. *Histoire de l'Empire ottoman, depuis son origine jusqu'à nos jours,* Paris: Impr. de Béthune et Plon, 1844.
- Mantran, Robert. *Histoire de l'Empire ottoman,* Paris: Fayard, 1989.
- Shaw, Stanford J. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University, 1977.
- Uzunçarşılı, Ismail Hakkı. *Osmanlı Tarihi,* Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983.

تحقيب مفهوم الخيال

المراجع العربية

- ابن رشد، أبو الوليد. **تفسير ما بعد الطبيعة**، موريس بويج (محقّق)، ط 2، بيروت: دار المشرق، 1973.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن سينا. **الشفاء-الطبيعيات 6 النفس**، جورج قنواتي وسعيد زايد (مترجمان)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
- ابن عربي، محيي الدين. **الفتوحات المكية**، بيروت: دار الكتاب، د.ت.
- الشيرازي، صدر الدين. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999.
- ـــــــــــــــــــ. **تفسير القرآن الكريم**، قم: بيدار، د.ت.

المراجع الأجنبية

- *Sobre verdad y mentira*, 4th edn., Madrid: tecnos, 2004.
- *Avicenna Commemoration Volume,* Calcutta: India, 1956.

اللغة: من الحقبة إلى الحالة

المراجع الأجنبية

- Chomsky, Noam. *Knowledge of Language*, New York: Praeger, 1986.
- Lyons, John. *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Ruelle, Pierre. "Une Définition de la Philologie…", *Académie royale de langue et de littérature de Belgique*, Bruxelles, 11/12/1982, at: http://bit.ly/1RCFEYS
- Saussure, Ferdinand De. *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot, 1955.

الزمن الثقافي وترجمانية التحقيب

باللغة العربية

- الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- المرصفي، حسين. **رسالة الكلم الثمان**، خالد زيادة (محقّق)، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2011.

باللغة الأجنبية

- Apter, Emily. *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability,* New York: Verso, 2013.
- Assmann, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance and Political Imagination,* Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Assmann, Jan. *Religion and Cultural Memory*, Rodney Livingstone (trans), Stanford: Stanford University Press, 2006.
- El-Desouky, Ayman A., *The Intellectual and the People in Egyptian Literature and Culture: Amāra and the 2011 Revolution*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.
- Connerton, Paul. *How Societies Remember,* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*, L. A. Coser (trans), Chicago: The University of Chicago Press, 1992.



مسارات



حوار مع محمود إسماعيل عبد الرازق
أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة عين شمس

Masarat (Trajectories) : Arab Scholars and their Contributions to the Writing of History
A Conversation with Egyptian Historian Mahmoud Ismail

تسعى "مسارات" لتعرُّف سِير الباحثين العرب في مجال الكتابة التاريخية، والكشف عن خبايا علاقاتهم بالمواضيع التي كرَّسوا لها أبحاثهم والصعوبات التي واجهوها، سواء كانت ماديةً، أو متعلقةً بالحصول على مصادر الخبر، أو ذات طبيعة منهاجية، كما تسعى للوقوف على درجة استفادة هؤلاء الباحثين من المدارس التاريخية المعاصرة، وانفتاحهم عن العلوم الاجتماعية الأخرى.

في هذا العدد نلتقي المؤرخ المصري محمود إسماعيل عبد الرازق الذي ينقل لنا تجربته الخاصة مع علم التاريخ وتعامله مع المادة التاريخية. ونتعرف على أسباب اهتمامة بتاريخ المغرب والأندلس على الخصوص والتاريخ الإسلامي عامة

Masarat introduces Arab scholars who have made distinguished contributions through their historical writings, and reveals their relationships with their subjects as well as the material, methodological and practical difficulties they encountered. This section also reflects on the extent to which these researchers have benefited from contemporary historiographical schools of thought and their openness to the other social sciences. In this edition, Ostour introduces its readers to Mahmoud Ismail, an Egyptian historian who uses his personal experience to illustration his involvement with Islamic history, particularly that of the Maghreb and the Islamic Andalus.

* أجرى الحوار عبد الرحيم بنحادة.

السؤال الأول: كيف كانت علاقتك بالتاريخ؟ وما سرّ اهتمامك بهذا الحقل المعرفي دون سواه؟

الإجابة: الواقع أنّني طوال مراحل دراستي الابتدائية والإعدادية والثانوية كنت متفوّقًا في مواد الدراسة كافّة. ولمّا التحقت بجامعة القاهرة، اخترت كلّية الآداب، دون سواها، وقسم التاريخ لا لشيء إلّا لإشباع رغبة في داخلي تكمن في الطموح للعمل بالسياسة بعد التخرّج، تحت تأثير إنجازات ثورة يوليو 1952، خصوصًا في ما يتعلق بتحقيق العدالة الاجتماعية.

بعد ظهور نتيجة الفصل الدراسي الأول، حصلت على درجة الامتياز في التاريخ القديم والحديث والإسلامي. ولكم كانت فرحتي كبيرة حين أعلن أستاذي الدكتور حسن محمود أستاذ التاريخ الإسلامي قبل ظهور النتيجة أنّ إجابتي تنبئ عن مشروع مؤرّخ مرموق. لذلك أخذ يشجعني طوال سنوات الدراسة، ويتحفني بالمراجع من مكتبته الخاصة. وكثيرًا ما كلّفني بإلقاء بعض المحاضرات نيابة عنه، ليقوم هو بالتعقيب عليها.

بعد الحصول على الليسانس بتفوّق، سجّلت تحت إشرافه موضوع رسالة الماجستير الذي اختاره بنفسه عن "سياسة الأغالبة الخارجية"، فأنجزت الرسالة بعد عامين لتنال درجة الامتياز. وبالمثل موضوع رسالة الدكتوراه "الخوارج في بلاد المغرب" التي أنجزتها بعد عامين أيضًا لتحوز "مرتبة الشرف الأولى"، ولأعيّن مدرّسًا للتاريخ الإسلامي بكلّية الآداب جامعة عين شمس.

بدأت الكتابة السياسية في صحيفة "الجمهورية" بعد الحصول على الماجستير عام 1967، حين اختارني أستاذي الدكتور محمد أنيس ضمن كتّاب قسم الأبحاث بالصحيفة الذي كان يشرف عليه، ولاقت مقالاتي أصداء طيّبة بين القرّاء وكبار الكتّاب، وأذكر أنّ الدكتور مراد وهبة أطال الله عمره عرض علي الكتابة في صحيفة "الأهرام" ذائعة الصيت فاعتذرت لأسباب لا داعي لذكرها.

في عام 1972، تلقيت دعوة من المرحوم الأستاذ عبد الرحمن الشرقاوي للكتابة في مجلة روز اليوسف، فتقبلتها بلا تردد انطلاقًا من فكره ومواقفه بصفته يساريًا مناضلًا، وهو ما يتسق مع فكري وطموحاتي. فكتبت عدّة مقالات عن "الحركات السريّة في الإسلام" أثارت ما أثارت من جدل بين الأكاديميين والمثقفين، خصوصًا بعد أن أصدرتها المجلة في كتاب، جرى طبعه عدّة مرّات. والأسوأ من ذلك تدخّل بعض علماء الأزهر إلى حدّ المطالبة بفصلي من الجامعة.

ثمّ توالت الكتابات الجامعة بين الأبحاث الأكاديمية في الدوريات العلمية، والمقالات السياسية في الصحف والمجلات الأسبوعية، والكتابات الفكرية في المجلات الثقافية في مصر وخارجها.

خلاصة القول، أنه على الرغم من الاهتمام بالكتابة في التاريخ الإسلامي عمومًا، وتاريخ المغرب والأندلس خصوصًا، فقد طرقت أبواب حقول معرفية متعددة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية كافة، فضلًا عن الآداب والفنون، إبداعًا ونقدًا. ومن يطالع قائمة مؤلفاتي التي بلغ عددها اثنين وستين كتابًا يقف على ذلك في جلاء.

السؤال الثاني: لقد كنت من الرعيل الأول من المؤرّخين المصريين الذين اهتموا بتاريخ المغرب والأندلس، فما هي دوافع عنايتك بتاريخ المغرب؟

الإجابة: لست من الرعيل الأول بل من الجيل الثاني الذي كان له الشرف بالتتلمذ على أحد أعلام هذا الرعيل وهو الدكتور حسن أحمد محمود الذي أرّخ لدولة بني زيري في رسالته للماجستير، ولدولة المرابطين في أطروحته للدكتوراه، فضلًا عن مؤلفات عديدة عن تاريخ الإسلام في بلاد المغرب. كما أفدت من كتابات زملائه، من أمثال الدكتور محمد عبد الهادي شعيرة، والدكتور حسين مؤنس،



والدكتور أحمد فكري، والدكتور سعد زغلول عبد الحميد، والدكتور أحمد مختار العبادي أطال الله في عمره الذي درَس في جامعة محمد الخامس بالرباط.

أمّا عن أسباب اهتمامي بتاريخ المغرب الإسلامي، فترجع إلى تخصصي الدقيق في تاريخ المغرب الإسلامي بحسب توجيه أستاذي. فقد كانت رسالتي للماجستير عن "دولة الأغالبة"، ورسالة الدكتوراه عن "الخوارج في بلاد المغرب"، ثم توالت مؤلفاتي عن تاريخ المغرب الإسلامي. ومن أهمّها كتاب "مغربيات دراسات جديدة" الذي كتبته إبّان تدريسي في كلية الآداب بفاس، وكتاب "الأدارسة في المغرب الأقصى" و"مقالات في الفكر والتاريخ" وكتاب "الأسطغرافيا والميثولوجيا"، فضلًا عن فصول عديدة عن تاريخ المغرب وردت ضمن مؤلفات عن التاريخ الإسلامي العام، من أهمّها كتاب "المهمّشون في التاريخ الإسلامي" كما أرّخت لتاريخ المغرب الإسلامي وتراثه على مستوى التنظير في موسوعة "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي" التي صدرت في أربع طبعات. وقد صدر المجلدان الأول والثاني إبّان إعارتي في كلية الآداب بفاس.

هذا فضلًا عن دراسات أكاديمية معمّقة، صدرت في دوريات علمية عربية وأجنبية، تتناول إشكاليات من تاريخ المغرب الإسلامي، خصوصًا ما تعلّق منها بالمنهج والرؤية والنقد والتنظير. وقد ترجمت بعض تلك المؤلّفات إلى اللغتين الفارسية والإسبانية، ويجري تدريسها لطلاب الدراسات العليا إلى الآن.

وإبّان وجودي في المغرب لمدة عشر سنوات وبعد العودة إلى مصر، أشرفت على الكثير من الرسائل الجامعية في كليات الآداب بفاس ومكناس ووجدة في حقل التاريخ الاقتصادي والاجتماعي وتاريخ الفكر الإسلامي في الشرق والمغرب التي أنجزها جيل جديد من المؤرّخين المغاربة الأفذاذ، من أمثال أحمد الطاهري، وإبراهيم القادري، وهشام العلوي، وأحمد تضغوت، وعبد الإله بن مليح وغيرهم ممن شكّلوا مدرسة عرفت في العالم العربي بـ "المدرسة المحمودية".

السؤال الثالث: تتميّز أعمالك بالتوثيق الجدّي، والاهتمام بإثبات النصوص المصدرية، فضلًا عن التحليل والتفسير المادي للتاريخ، فهل تعتقد في وجود نصوص مصدرية تكفي لبرهنة هذا المنهج وتلك الرؤية؟

الإجابة: في خصوص الاهتمام بالتوثيق وإثبات النصوص في كتاباتي، فيرجع إلى ما اتسمت به تلك الكتابات من جدّة غير مألوفة في الكتابات التقليدية إلى حد أنّ البعض عدّها "ثورة" في كتابة التاريخ الإسلامي، بينما رآها آخرون محض "اعتساف" مرفوض في تطبيق المادية التاريخية على تاريخ وتراث مؤسس على الدين والعصبية الإثنية، بحسب ابن خلدون.

لذلك كان الحرص على إثبات النصوص المصدرية، وغزارة التوثيق لإثبات برهنتها للتحليل واستقراء التفسير، دونما أدنى اعتساف. للإجابة عن الشق الثاني من السؤال، نؤكّد وتؤكّد الدراسات التي أنجزها تلامذتي في المغرب والشرق وجود مادة علمية ذاخرة في كتابات المؤرّخين القدامى لم يفطن الكثيرون لأهميتها، خصوصًا أنّ معظمها مثبت في كتب الطبقات والأدب الجغرافي والأدب والفقه والنوازل وغيرها، وحتى في المأثورات الشعبية.

أمّا عن تصوّر البعض عن عدم صلاحية المادية التاريخية لدراسة التاريخ الإسلامي، وتفسير الفكر الإسلامي، فقد نلتمس لهم بعض العذر، لا لشيء إلّا لأنّ بعض من استند إليها لم يفطن لأهميتها "الجدلية" وعوّل على المعالجة "الدجمائية" والاعتساف الأيديولوجي، خصوصًا في مجال التفسير، متجاهلًا كونها مجرد "أداة بحث" يمكن الاسترشاد بقوانينها العامة في قراءة الواقع الاجتماعي التاريخي. ومن المؤرّخين الذين وظّفوها في دراسة بعض موضوعات التاريخ الإسلامي من اعتمد نظريّة ماركس عن "نمط الإنتاج الآسيوي"، في حين أنّ ماركس نفسه أعلن صراحة أنّ معلوماته عن تاريخ العالم الإسلامي جدّ هزيلة ولا يمكن الركون إليها في تفسير وقائعه وحوادثه. وهو ما جعلنا

نعوّل أساسًا على معطيات الواقع التاريخي بالدرجة الأولى، خصوصًا ما يتعلّق بجوانبه الاقتصادية والاجتماعية. ومعلوم أنّ كتب الفقه والنوازل والمال والخراج تقدّم صورة متكاملة في هذا الصدد. ونعلم أنّ تلميذنا النابه أحمد الطاهري يعد معجمًا خاصًا بمصطلحات الاقتصاد الإقطاعي والرأسمالوي في العالم الإسلامي إبّان العصور الوسطى، أثبت بحسب قوله بأنها تمثّل سبقًا تاريخيًا استند إليها علم الاقتصاد السياسي الحديث.

على أنّ اعتمادنا وتلامذتنا المادية التاريخية في مجال التفسير لا يعني غضّ الطرف عن المناهج الأخرى في دراسة التاريخ الإسلامي، كالبنيوية والألسنية والسميوطيقا ومناهج الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، فضلًا عن الميثولوجيا. ووظفنا كلًا منها في الحقل المعرفي المناسب، تأسيسًا على حقيقة أنّ "طبيعة الموضوع هي التي تفرض المنهج أو المناهج الناجعة في معالجته"، بحسب مقولة ميشيل فوكو Michel Foucault.

السؤال الرابع: هناك من يقول إنك تتعسف في تحميل النصوص أكثر ممّا تحتمل من أجل الخروج بخلاصات من الصعب أن تصمد لرياح النقد، فما هو تعليقك على هذا الاتهام؟

الإجابة: تلك في ما أرى تهمة لا أساس لها أطلقها الناقد المغربي الأستاذ نجيب العوفي، وقد فنّدتها في عدّة مقالات بصحيفة "المحرر" المغربية في آخر السبعينيات من القرن الماضي. كما أطلقها غيره فيما بعد حين نشرت كتاب "نهاية أسطورة" الذي حاولت فيه إثبات اقتباس ابن خلدون نظرياته التي تضمنتها مقدمة كتابه "العبر" من رسائل "إخوان الصفا". وقمت حينها بالرد عليهم في كتاب "هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟" إذ تضمّن إثباتًا للأفكار المقتبسة عن طريق عرض النصوص بصددها في مقدمة ابن خلدون مقارنة بنظيرتها في رسائل إخوان الصفا. وحسبي الإشارة إلى حكم أحد الدارسين الثقاة آنذاك بأنّ "كلّ المعارضين لأطروحة محمود إسماعيل لم يوفّقوا في تفنيد دليل واحد من الأدلة العشرين التي أسس عليها الأطروحة".

في ما عدا ذلك، لاقت مؤلّفاتي قبولًا بله تقريظًا من كافة النقاد على اختلاف انتماءاتهم الفكرية. فعلى سبيل المثال، كتب السيد عبد العزيز سالم أن تلك المؤلفات أحدثت "ثورة منهجية وفكرية في كتابة التاريخ الإسلامي". أمّا المستشرق برنارد لويس Bernard Lewis، فقد عدّ كتاب "الحركات السرية في الإسلام" بمنزلة نقلة نوعية حررت التاريخ الإسلامي من الأسطرة والخرافة إلى العلم الوضعي". ونعت المفكر أحمد عبد الحليم عطية مؤلّف موسوعة "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي" بأنه "فيلسوف المؤرخين ومؤرّخ الفلاسفة". أمّا المرحوم محمد أركون فقد عدّه "أول من خرج بالفكر الإسلامي من طور المراهقة إلى اكتمال النضج"، في حين ذكر المستشرق الفرنسي آلان دي سولييه Alain De Soulier أنه "حرّر العقل العربي من التبعية للعقل الأوروبي، كما حرّر عبد الناصر العالم العربي من الاستعمار الغربي". وفي موسوعة أعلام المبدعين العرب في القرن العشرين ورد ما نصّه: "نقدم علمًا من أعلام الإبداع في الفكر العربي، تدلّ مساهماته في القرن الواحد والعشرين على أهمية هذا الكاتب وتفرّده ومناعة أفكاره، وقوة تحليلاته التي تساعد على الانتقال بالفكر العربي من مشكلات الرأي إلى قوة الرأي كتمهيد لمحكم الرأي، فالرأي الفصل".

السؤال الخامس: في الثمانينيات أصدرت ثلاثيتك عن "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي"، وهو مشروع يتميّز بالجدّة في حينه، فكيف ترون هذا المشروع بعد مضي ثلاثين سنة؟

الإجابة: لقد اكتمل هذا المشروع وصدر في عشرة مجلدات سنة 2000، وطبع أربع طبعات ستصدر الطبعة الأخيرة قبل نهاية عام 2015. وقد استغرق إنجازه نحو ثلاثين سنة من العمل المتواصل، بعد ما صدر لي نحو عشرين كتابًا، يتعلّق بعضها بتعميق بعض المباحث التي تضمّنها المشروع، وذلك من خلال المادة العلمية الزاخرة والثرية التي جمعتها إبّان العمل في المشروع. أمّا البعض الآخر، فيتعلّق بالثقافة العربية المعاصرة، من خلال نقد الكثير من الكتابات التي ألّفها مفكرون ومثقفون معاصرون. منها على سبيل المثال "التراث وقضايا العصر" و"الخطاب الثقافي العربي بين الدين والعقل والمخيال الشعبي".

استهدفت تلك المؤلّفات تنوير الشعوب العربية ببلورة خطاب ثقافي عقلاني يناهض "الاغتراب" سواء في "الماضي" أو في "الآخر".



تلت تلك المرحلة مرحلة "تثوير" الشعوب العربية، وهو ما كتبته عن تاريخ الثورات في العالم، بهدف إذكاء الوعي الثوري. فكتبت عن "ثورات المهمّشين في التاريخ الأوروبي"، وكتابًا آخر عن "ثورات المهمّشين في التاريخ الإسلامي"، وثالثًا عن "ثورات المهمّشين في التاريخ المصري". وأزعم أنّ الكتب الثلاثة كان لها تأثير كبير في اندلاع ما عرف بثورات "الربيع العربي".

ما يهمّنا إثباته بصدد هذا السؤال، أنّ مشروع "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي" كان يمثّل مرجعية أساسية لكل ما كتبته بعد إنجازه، من ناحية، ولم تعد قراءته حكرًا على الصفوة من ناحية أخرى، بل تلقّفه الشباب المثقّف، ولا أبالغ حين أجزم بإقبال العوامّ من العمال والفلاحين على قراءته. وحسبي الإشارة إلى أنّ ثوار 25 يناير في مصر نعتوه بـ "إنجيل الثورة". كما توصّلتُ برسائل عديدة من المثقّفين العرب، مفادها تدريسه في حلقات وندوات، بل في مقهى بمدينة الرياض بالسعودية.

أما عن تأثيره في الأوساط الأكاديمية، فحدّث ولا حرج، إذ أصبح مرجعًا للباحثين والدارسين ليس في حقل التاريخ الإسلامي فحسب، بل وأيضًا في أقسام اللغة العربية وآدابها والاجتماع والفلسفة وحتى في العمارة والفنون الإسلامية. ويرجع ذلك إلى كون المشروع قد تضمن تأريخًا شاملًا للعلوم والآداب والفنون الإسلامية كافة.

الأهمّ من ذلك، أنّ تلامذتي في جامعات مصر والعالم العربي يعزى إليهم الفضل في الإشراف على رسائل الماجستير والدكتوراه معظم موضوعاتها مستمدة من المشروع، الأمر الذي ساهم في تعميق مباحثه وتفصيلها.

السؤال السادس: أرّختم للمذاهب والفرق الإسلامية كافة في العصور الوسطى، فهل جرى اهتمامكم بامتداداتها في العصر الحديث؟

الإجابة: كان من الطبيعي أنّ رصد ما ذوى واختفى من هذه الفرق، وما استمر منها في واقعنا المعاصر يؤثّر في صيرورته إيجابيًا أو سلبيًا. وفي هذا الصدد أصدرت عدة كتب، فضلًا عن بحوث ودراسات في الدوريات العلمية والمجلات الثقافية، إضافة إلى المقالات في الصحف اليومية المصرية منها والعربية. من هذه الكتب "الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين" و"الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين"، و"الخطاب الأصولي المعاصر الآليات والقسمات"، و"تجديد الخطاب الديني"، و"فرق الشيعة بين الدين والسياسة"، و"إسهامات شيعية في الحضارة الإسلامية"، و"فصل المقال فيما بين الإسلامويين ونبوءة الدجال من اتصال".

ولا يتسع المقام لمجرد التعريف بمحتوى هذه الكتب، وحسبي التنويه بما أحدثته من تعرية كافة التيارات الإسلاموية التي تمسحت بالدين شكلًا لخدمة أغراض دنيوية "منحطّة"، وأفضى اشتغالها بالسياسة إلى التشرذم والفرقة، فضلًا عن الإساءة إلى الإسلام نفسه عقيدة وشريعة وحضارة" والإسلام منها براء. ناهيك عمّا نجم عن معتقداتها التكفيرية من إرهاب أفضى إلى سفك الدماء، واستحلال المحرمات، وتخريب العمران.

وعلى الصعيد المعرفي، أثارت حوارًا إيجابيًا على مستوى النخبة، وعرضت مؤلفها لمواقف حرجة، أهونها الدمغ بالإلحاد، سواء من المؤسسة الدينية الأزهر أو من قادة تلك الجماعات المشتطة. لكنها ساهمت بشهادات الكثيرين في تنوير الجماهير وتعرية المتاجرين بالدين.

السؤال السابع: درستم التاريخ والحضارة الإسلامية في بعض الجامعات العربية، فما هو تقييمكم للبحث التاريخي في جامعات العالم العربي المعاصر؟

الإجابة: لقد درَست تاريخ الإسلام وحضارته في المغرب لمدة عشرة أعوام تقريبًا، وفي الكويت ستة أعوام. كما شاركت في مؤتمرات وندوات، وألقيت محاضرات عامّة في معظم أقطار الوطن العربي، وأشرفت على الكثير من الرسائل العلمية لطلاب من معظم الجامعات العربية، إضافة إلى تحكيم أبحاث الترقية لدرجة الأستاذية لأعضاء هيئات التدريس في الكثير من الجامعات العربية، فضلًا عن تحكيم الكثير من الأبحاث للنشر في الدوريات العلمية العربية، بما يتيح لي الإجابة عن هذا السؤال.

ولأنّ الإجابة مؤسفة، أكتفي بذكر الآتي في إيجاز شديد على هذا النحو:

التنويه بأنّ تدريس التاريخ ودراسته تتوقف بالدرجة الأولى على علم الأستاذ من ناحية، وضميره المهني من ناحية ثانية، ومدى حرية الرأي والتعبير من ناحية ثالثة.

أبدأ بالجامعات المصرية التي كان لها الريادة في وضع برامج التعليم ووسائله ومخرجاته بطبيعة الحال إذ كان لها الأسبقية في التأسيس والتكوين. كان معظم أساتذتها من كبار المستشرقين الأوروبيين الذين أنجبوا جيلًا من الأساتذة المصريين الروّاد الأكفاء الذين ساهموا بدور مهمّ في تأسيس الكثير من الجامعات العربية. وأشهد لهم من خلال دراسة مؤلفاتهم في التاريخ عمومًا والإسلامي على نحو خاص بالكفاءة والنزاهة، وذلك حتى بداية السبعينيات من القرن الماضي. لكنّ الحال تبدّل إلى النقيض بعد ذلك إلى الآن، لأسباب يطول شرحها.

أنجبت جامعات العراق جيلًا من المؤرّخين الكبار من أمثال عبد العزيز الدوري وصالح العلي على سبيل المثال، ساهموا في تطوير العلم منهجيًا ومعرفيًا، وإن تلونت رؤاهم بالمبالغة في تضخيم النزعة القومية.

وللأسف، تردى الحال بدرجة مذهلة، خصوصًا بعد الغزو الأميركي، وما ترتّب عليه من فوضى سياسية وصراع مذهبي.

في خصوص جامعات دول الخليج وأحوالها فهي أفضل على الرغم من حداثة نشأتها. ويرجع ذلك في ما أظن إلى ما تشهده من استقرار سياسي ورخاء اقتصادي كان من وراء التوسع في إنفاذ طلاب الدراسات العليا في بعثات علمية إلى الجامعات الأوروبية والأميركية. فضلًا عن جذب صفوة الأساتذة العرب الأكفاء للتدريس بجامعاتها.

أما عن جامعات سورية ولبنان والأردن فما زالت تحتفظ بمكانة لا بأس بها، حتى قيام ثورات الربيع العربي التي أسفرت ضمن ما أسفرت عن حروب أهلية ما فتئت تهدد وجودها ذاته.

ينطبق الحال على جامعات ليبيا، كما هو معلوم، وإن كان تخلفها سابقًا لاندلاع ثورتها.

على العكس من ذلك كلّه تفرّدت جامعات تونس والجزائر عمومًا، والمغرب على نحو خاص، إذ ولدت وشبّت "عملاقة"، بتأثير انفتاحها على جامعات الغرب، وجامعات فرنسا بالذات.

السؤال الثامن: في المغرب صدر لك ديوان شعر بعنوان "أحزان القلب والوطن"، كما نشرت بعض القصص القصيرة في صحيفتي "المحرر" و"البيان". والسؤال: هل من جديد لك في حقل الإبداع الأدبي؟

الإجابة: لم أكن أهتمّ بالأدب إلّا تذوقًا، لكنّ وجودي في المغرب بطبيعته الخلابة أغراني بمغامرة الإبداع، فأصدرت الديوان المذكور عام 1979 في ظروف قاسية، إذ جرى فصلي من الجامعة ضمن عدد من معارضي الرئيس أنور السادات. لذلك اتسمت قصائد الديوان بالكآبة. وكان انشغالي بمشروع "سوسيولوجيا" يحول دون الاهتمام بغيره، إذ كرست كل جهدي لإنجازه.

بعد ذلك كنت أجد في الإبداع الأدبي نوعًا من الاستجمام الذهني ليس إلّا. لذلك لم أعط الأدب حقه، بحسب ملاحظة الأصدقاء. واستجابة لإلحاحهم، أنجزت خلال عام 2009 ثلاثة دواوين شعر هي "مقاطع من سفر العودة"، و"الزمن الآتي"، "صراخ في البرية". كان معظم قصائدها ذا طابع سياسي. كما أصدرت رواية بعنوان "الوبر والمدر"، فضلًا عن مجموعة قصصية بعنوان "ثغرة في جدار الوهم". كما كتبت سيرة ذاتية بعنوان" جدل الأنا والآخر".



خلال الأعوام الثلاثة الأخيرة، اتجهت إلى حقل النقد الأدبي في مقالات ودراسات كانت تنشر تباعًا في المجلات الثقافية. ولقد جمعتها أخيرًا في كتابين، أولهما "مقاربات نقدية في الفكر والأدب والفن"، والثاني "متابعات نقدية في أدب الدقهلية" وقد صدر منذ شهرين. وأعدّ حاليًا لكتابة مسرحية تاريخية عن "كاهنة الأوراس". كما أراجع "بروفات" كتاب "فلسفة التاريخ أضواء جديدة".





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

يُعنى المركز بتشخيص الأوضاع في العالم العربيّ وتحليلها، دولًا ومجتمعاتٍ، وتحليل السّياسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، والتحليل السياسيّ. ويطرح المركز التحدّيات التي تواجه الأمّة في مستوى المواطنة والهُويّة، والتّجزئة والوحدة، والسّيادة والتبعيّة، والركود العلميّ والتكنولوجيّ، وتنمية المجتمعات والدول العربيّة والتّعاون بينها، وقضايا الوطن العربيّ بصورةٍ عامّةٍ من زاوية نظرٍ عربيّةٍ.

كما يُعنى المركز بدراسة علاقات العالم العربيّ ومجتمعاته مع محيطه المباشر في آسيا وأفريقيا، ومع السياسات الأميركيّة والأوروبيّة والآسيويّة المؤثّرة فيه، بجميع أوجهها السياسيّة والاقتصاديّة والإعلاميّة.

ويولي المركز اهتمامًا خاصًّا للنظريّات الاجتماعيّة والفكر السياسيّ ويُعنى بها عنايةً تحليليّةً ونقديّةً، وخاصّةً بإسقاطاتها المباشرة على الخطاب الأكاديميّ والسياسيّ المُوجِّه للدّراسات التي تُعنى بالمنطقة العربيّة ومحيطها. كما يهتم المركز بالجوانب التطبيقيّة للعلوم الاجتماعيّة، مثل علم الاجتماع والاقتصاد والدّراسات الثقافيّة والعلوم السياسيّة.

ينتج المركز أبحاثًا ودراساتٍ وتقاريرَ، ويدير عدّة برامجَ متخصّصة، ويعقد مؤتمراتٍ وورش عملٍ وتدريبٍ، وندواتٍ موجّهةً للمتخصّصين والرّأي العامّ العربيّ. وينشر المركز إصداراته باللّغتين العربيّة والإنكليزية ليتسنّى للباحثين من الناطقين بغير اللغة العربيّة الاطّلاع عليها.

يسعى المركز، من خلال نشاطه العلميّ البحثيّ، إلى خلق تواصلٍ بين المثقّفين والمتخصّصين العرب في العلوم الاجتماعية والإنسانيّة بصورةٍ عامّةٍ، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم وأمّتهم، وبينهم وبين المراكز الفكريّة والبحثيّة العربيّة والعالميّة في عمليّة البحث والنّقد وتطوير الأدوات المعرفيّة والمفاهيم وآليّات التراكم المعرفيّ. ويسعى المركز كذلك لبلورة قضايا المجتمعات العربيّة التي تتطلّب المزيد من الأبحاث والمعالجات والتأثير في المجتمع.

دعوة للكتابة

تدعـو دورية "أُسطــور" الأكاديميين والباحثين وسـائر الكتّـاب المهتمين بالبحث التاريخـي -المنفتح عن منهجيات العلوم الأخرى ومقارباتها بما فيها مقاربات العلوم الدقيقة- إلى الكتابة في صفحاتها. تقبل الدورية الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية، وتفتح صفحاتها أيضًا لمراجعات الكتب ونشر النصـوص والوثائـق الدفينة. تخضع كل المـواد التي تصل إلى "أُسطــور" لتحكيـم أكاديميين متخصّصين. ولذلـك تتوخّى الدورية التزام المعايـير الدوليّة المتعارف عليها. ويضمن هذا الالتـزام تراكمًا علميًا جادًا وجـودة المادة التي تصـل إلى القراء. تهدف هذه الدورية إلى أن تكـون طيّعة الفهم لدى المتخصّصين وغير المتخصّصين من القراء من دون التضحيةِ برصانة المضمون.

ترسل كل الأوراق الموجهة إلى النشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة ostour@dohainstitute.org

قسيمة الاشتراك

OSTOUR أُسطور

الاسم ....

العنوان البريدي ....

البريد الإلكتروني ....

عدد النسخ المطلوبة ....

طريقة الدفع ☐ تحويل بنكي ☐ شيك لأمر المركز

شروط النشر

تنشر "أسطور" البحوث الأصيلة (لم يسبق نشرها جزئيًا أو كليًا) التي تعتمد الأصول العلمية المتعارف عليها.

تقدم البحوث باللغة العربية وفق شروط النشر في المجلة. يراوح حجم البحث بين 6000 و 9000 كلمة، بما فيها المراجع والجداول. وتحتفظ هيئة التحرير بحقها في قبول بعض الأوراق التي تتجاوز هذا الحجم في حالات استثنائية.

عروض الكتب من 2000 إلى 3000 كلمة، وتقبل المجلة مراجعات أطول إن كانت دراسات نقدية، على ألا يمرّ على صدور الكتاب أكثر من ثلاث سنوات.

تخضع المواد المرسلة كلها، لتقييم محكّمين من ذوي الاختصاص والخبرة وقراءتها. وفي حال قبولها ترسل الملاحظات المقترحة إلى الكاتب لتعديل ورقته في ضوئها، قبل تسليمها للتحرير النهائي.

يرفق البحث بسيرة ذاتية موجزة للكاتب، وملخص للبحث بنحو 200 - 250 كلمة باللغتين العربية والإنكليزية، إضافةً إلى كلمات مفتاحية.

في حال وجود مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول ، ينبغي إرسالها بالطريقة التي نُفِّذت بها في الأصل، بحسب برنامجَي : إكسل أو وورد. ولا تُقبل الأشكال والرسوم والجداول التي ترسل في هيئة صور.

الاشتراكات السنوية

(عددان في السنة بما في ذلك أجور البريد المسجل)

للأفراد:

20 دولارًا في لبنان.
30 دولارًا في الدول العربية والأفريقيّة.
50 دولارًا في أوروبا.
60 دولارًا في القارة الأميركية.

للمؤسسات:

30 دولارًا في لبنان.
40 دولارًا في الدول العربية والأفريقيّة.
60 دولارًا في أوروبا.
80 دولارًا في القارة الأميركية.

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIESS
جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي 174 - مار مارون
ص.ب: 11-4965 رياض الصلح 2180 1107 بيروت - لبنان
هاتف: 9/8/991837 1 961+
فاكس: 991839 1 961+
بريد إلكتروني: distribution@dohainstitute.org

عنوان التحويل البنكي:

Beneficiary: ARAB CENTER FOR RESEARCH AND POLICY STUDIES
Bank: SOCIETE GENERALE DE BANQUE AU LIBAN SAL
Branch: MAZRAA - AL MAMA STREET - SGBL BLDG.
BEIRUT - LEBANON
Swift: SGLILBBX
IBAN: LB63 0019 0001 1004 3696 6650 4023
Account No.: 011 004 369 666504 023